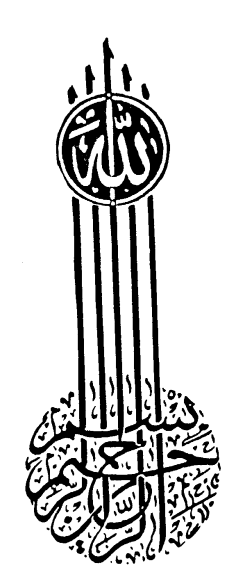
لمسات من الفكر الكلامي

أ. د / حسن الشافعي



الفصل الأول

(الله)

يتضمن هذا الفصل المسائل التالية :

المسألة الأولى: طرق الاستدلال على وجود الله .
المسألة الثانية: الصفات الإلهية- أحكامها العامة.

المسألة الثالثة : الصفات الإلهية الإيجابية.

المسألة الرابعة : الصفات الإلهية السلبية.

طرق الاستدلال على وجود الله

يمكن تصنيف أنواع الأدلة على هذه المسألة – لدى المفكرين المسلمين – إلى : عقلية ، ونقلية ، وصوفية ، وفطرية .

أ- فأما الاتجاه العقلى فيتمثل بوضوح لدى الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين الذين ارتضوا العقل سبيلا إلى معرفته تعالى ، وإن أضاف بعضهم إلى ذلك الدليل النقلى أيضا .

فأما المتكلمون فتقوم أدلتهم على فكرة الحدوث[1] ،حدوث هذا العالم بكل ما فيه واحتياجه إلى محدث هو الله تعالى . وهى تظهر فى صور عدة ، أبرزها صورتان ، عرفت إحداهما بطريقة الأكوان ، والأخرى بطريقة الجوهر والعرض . وقد يلجأون أحيانا إلى فكرة الإمكان ، وقد نالت الصورتان المشار إليهما من المتكلمين ، على اختلاف مدارسهم[2] اهتماما كبيرا ، ولكن بعض المتكلمين يعرض عنهما تماما فيما يتعلق بإثبات وجود الله وينتقدهما من وجوه عدة ، ويختار دليلا آخر يقوم على فكرة التناهى وان كان يعتمد على ظاهرة الحدوث كنقطة بداية فى استدلاله ، ويستعين – مع ذلك – بفكرة كلامية وفلسفية أخرى هى فكرة الإمكان .

وأما الفلاسفة المسلمون فمن أبرز ما نسب إليهم (دليل التناهى) الذى أثبت به الكندى – أول فلاسفة المسلمين – حدوث العالم أى تناهيه زمانا وحركة كما أنه متناه بالمكان والجرم ، وأكمل ذلك بأنه لايمكن أن يكون علة نفسه فلا بدله من علة خارجة عنه واجبة الوجود[3]. وقد أرجع بعض الباحثين

---

(١) انظر : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ١٠٧ وما بعدها وشرح الطوسى على الإشارات ٤٨٢/٣ .

(٢) انظر : المراجع السابقة ومقدمة مناهج الأدلة ص١٢ وما بعدها.

(٣) انظر : كتاب الكندى إلى المعتصم بالله ص ٩٢ وما بعدها والكندى وفلسفته ص٧٠-٨٤ ومناهج الأدلة ص٢١.

فكرة التناهى هـذه إلى المعتزلة وإلى يحيى النحوى من قبلهم(١). ومن أدلتهم أيضا دليل الوجود الذى يفخر به ابن سينا ويرى أنه قد أثبت بـه (الواجب) دون نظر إلى المحسوسات بل عن طريق تأمل فكرة الوجود نفسها ، وتحليلها إلى الوجود الممكن والوجود الواجب ، والأول لا يوجد ولا يتحقق إلا لسبب خارج عن حقيقته ، إذ حقيقته ما يقبل الوجود والعدم ، وإذن فلا بد أن يستند إلى موجود واجب الوجود ، وذلك بعد بطلان الدَّوْر والتسلسل(٢). وقد قال به الفارابى قبله(٣). بل إن بعض الباحثين يرجع به إلى أفلوطين وإلى بارمنيدس أيضا(٤).

ومنها أيضا دليل الحركة الذى أخذه ابن رشد عن أرسطو وعرضه فى صورة تختلف عن صورته لدى أرسطو(٥). ولعل خير ما قدمته المدرسة الفلسفية من أدلة دليلا العناية والاختراع ، اللذان استنبطهما ابن رشد من آيات القرآن الكريم وعنى بعرضهما فى صورة واضحة قريبة إلى العقول والقلوب ؛ إذ يقول :

«فأما الطريقة الأولى فتبنى على أصلين : أحدهما أن جميع الموجودات التى ههنا موافقة لوجود الإنسان . والأصل الثانى أن هذه الموافقة هى ضرورة، من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ؛ إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق. فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان ... وكذلك أيضا تظهر العناية فى أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان وكونها موافقة لحياته ووجوده» .

(١) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣٦٧ ومعالم أصول الدين للرازى ص٢٦.
(٢) انظر : الإشارات والتنبيهات المجلد الثالث ٤٣٥-٤٨٣.
(٣) انظر : عيون المسائل للفارابى ص٤.
(٤) هو المرحوم الزركان فى بحثه عن : فخر الدين الرازى وآراؤه ص١٧٦ وانظر : أيضا: ذيكارت د. عثمان أمين ١٦٦-١٩١.
(٥) انظر : ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٠٠ - ١٠١.

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات . وهذه الطريقة تنبنى على أصلين موجودين بالقوة فى جميع فطر الناس :

أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف بنفسه فى الحيوان والنبات ؛ كما قال – تعالى – ﴿ إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له ﴾ الآية ؛ فإنا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعا أن ههنا موجدا للحياة ومنعما بها ، وهو الله تبارك وتعالى . وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها التى لاتفتر أنها مأمورة بالعناية بما ههنا ، ومسخرة لنا ، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة ، وأما الأصل الثانى فهو أن كل مخترع فله مخترع . فيصبح من هذين الأصلين أن للوجود فاعلا مخترعا له» [1].

ب– وأما الاتجاه النقلى فيشمل موقف (الحشوية) الذين يكتفون بمجرد إخبار القرآن الكريم والنبى ﷺ بوجوده تعالى ، ويؤمنون بذلك دون طلب لدليل أو برهان ، كما يشمل موقف الذين ينظرون إلى آيات القرآن ، لا من جهة إخبارها بالعقائد أو تقريرها لها فقط ، وإنما من جهة ما تقيمه من أدلة عقلية لإثبات تلك العقائد أيضا ، وقد سبقت الإشارة إلى جهود ابن رشد فى هذا الصدد وأضيف هنا أن الأخذ بهذه الأدلة القرآنية – على درجات متفاوتة– ينتظم سائر المدارس الإسلامية ، فكما نجد دليلى الاختراع والعناية عند ابن رشد نجدهما كذلك عند الكندى من قبل[2]، وربما عند ابن سينا أيضا[3].

وكما نجد عند المتكلمين طريقة حدوث الأعراض أو الصفات نجدها أيضا عند ابن تيمية الذى يثنى عليها ويعتبرها جزءا من طريقة القرآن الكريم[4].

---

(١) انظر : مناهج الأدلة ١٥٠–١٥٤ ومقدمته ٢٥–٢٨، والآية ٧٣ من سورة الحج .

(٢) انظر : الكندى وفلسفته ٧٨–٨٤.

(٣) انظر : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٥٠.

(٤) انظر : : الموافقة ٢/٢٥٤–٢٦٠.

وهى إحدى طرق ست عند المتكلمين هى : حدوث الذوات ، وامكانها . ومجموعهما، وحدوث الصفات وإمكانها ومجموعهما . وقد كان الظن أن حصرها على هذا النحو من صنيع الرازى[1]، ولكن ابن الوزير فى كتابه ترجيح أساليب القرآن ينسبها إلى أبى الحسين البصرى وأصحابه من المعتزلة[2].

وقد استدل بهذه الطريقة – طريقة تجدد الصفات وحدوثها – أبو الحسن الأشعرى فى اللمع ، وإن كان قد حصرها فى أحوال خلقة الإنسان وأطوار نشأته[3]. ودافع عنها الجوينى فى الشامل [4]. كما استدل الغزالى بطريقة الإحكام والإتقان فى الكون [5]، كما نجدها أيضا عند ابن تومرت مع دليل الاختراع والسببية [6]، وقد اعتمد أبو المعين النسفى الماتريدى فى إثبات وجود الله تعالى على هاتين الطريقتين، الإتقان والاختراع واستنبطهما من الآية الكريمة ﴿ .. وفى الأرض قطع متجاورات ... ﴾ الآية[7]. وهو فى هذا يتابع شيخه أبا منصور الماتريدى الذى مال – بعد ان جرّب أدلة الكلام التقليدية – إلى طريقتى العناية والاختراع [8].كما ذكر ابن الوزير أن طريقة الإحكام والإتقان هى عمدة أئمة آل البيت منذ على – كرم الله وجهه – فى الاستدلال على وجوده تعالى ، ويذكر من نصوص علماء الزيدية ما يؤيد هذا [9]. كما يذكر أن القاضى عبد الجبار المعتزلى نوه بها فى كتابه (المحيط) عند حديثه عن إعجاز القرآن الكريم[10].

---

(١) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ١٨٥، ١٨٦.

(٢) انظر : ترجيح أساليب القرآن ص٧٩، ٨٠.

(٣) اللمع ١٧– ١٩.

(٤) انظر : الشامل ١/١٦٦ وما بعدها .

(٥) انظر : رسالته : الحكمة فى مخلوقات الله – ص١٥ وما بعدها والإحياء ١/٧٢.

(٦) انظر : تاريخ فلسفة الإسلام د/ هويدى ١/٢٦٥–٢٦٧.

(٧) الاية ٤ من سورة الرعد ، وانظر : بحر الكلام ص ١٤، ١٥.

(٨) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ٢١–٢٣.

(٩) ترجيح أساليب القرآن ص١٩–٢٢، ٨٥ وما بعدها.

(١٠) ترجيح أساليب ص ٢١.

وهكذا نجد أن المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة وماتريدية ، يشاركون غيرهم من علماء المسلمين فى الاعتماد على هذه الأدلة القرآنية، وإن كانوا -والحق يقال- لم يتوفروا على دراستها وتفصيلها، ربما لغلبة فكرة الدَّوْر التى سبقت الإشارة إليها على أكثرهم أو لغير ذلك من الأسباب، وانصرفوا إلى دليلى الجوهر والعرض، والممكن الواجب وهما دون مستوى هذه الأدلة القرآنية.

والآمدى الأشعرى يعرض عن هذين الدليلين ، ويختار دليلا مركبا من فكرتى الحدوث والإمكان وفكرة التناهى ، ولايحاول اللجوء نهائيا إلى أدلة القرآن الكريم ، لما غلب عليه من فكرة (الدَّوْر) الاعتزالية ، وإن كان ينوه بما يسود العالم من إحكام وإتقان يدل على وجود فاعله بالضرورة [1]. بل يشارك الإمام الرازى فى تفضيله لأدلة القرآن على سائر الأدلة الكلامية التقليدية إذ يقول فى المآخذ: « وهذه الدلائل أوقع فى القلوب وأدفع للشبهات، ولمشاهدة الإنسان فى كل حال شيئا منها ، وكثرة الممارسة تفيد الملكة ورسوخ الاعتقاد المانع من الإنكار . ولما فيها ، مع الدلالة ، من المنفعة الحاملة للإنسان على الانقياد، وأكثر هذا النوع فى الكتب الإلهية خصوصا القرآن المجيد»[2].

جـ- وأما الاتجاه الصوفى فإن أصحابه قد يستندون أحيانا إلى الشواهد العقلية ، وربما استعاروا فى ذلك بعض الأفكار الكلامية أو الفلسفية [3]، إلا أن عمدتهم فى هذه المسألة هو القلب المؤمن لا العقل المفكر، هو الكشف الذى يخترق حجب الغيب لا البرهنة العقلية القاصرة ، يقول الكلاباذى: « وأجمعوا على أن الدليل على الله هو الله وحده ، وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل فى حاجته إلى الدليل لأنه محدث»[4]، وقد أكد ابن عربى -فى هذا الصدد- عجز العقل ومناهجه عن الوصول إلى أية معرفة حقيقية لأنه لا يزيد على أن

(١) الأبكار ٢/٢٦٢ب

(٢) المآخذ ل ١٦ ب

(٣) انظر : الرسالة القشيرية ص٣ ،٤ والدرة الفاخرة للجامى ٢٧٦، ٢٧٧ وفصوص الحكم ٨١/١.

(٤) التعرف للكلاباذى ص٩٣ وما بعدها .

يقلد نفسه ، ومن ثم أعلن عدم ثقته بأدلة المتكلمين ومناهجهم(١). ولا تزال المدرسة الصوفية المعاصرة تتبنى هذا الرأى وتدافع عنه (٢).

د- وأما الاتجاه الفطرى ، فيراد به أن الإحساس بوجود الخالق أمر مغروز فى فطرة البشر وأعماق ضمائرهم ، يشعر به كل عاقل ولو لم يستخدم طرق البرهنة المختلفة ، وإن كان يحتاج إلى أن يلتفت إلى نفسه ويجردها من الغفلة ليحس به قويا واضحا ، ويعتمد أنصار هذه الفكرة على قول الله -سبحانه-: ﴿ وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾(٣)، وعلى جملة من الأحاديث النبوية فى معناها ، وينتصر لهذه الفكرة طوائف من المحدثين والمفسرين (٤)، وبعض المتكلمين أيضا كالماتريدى أبى منصور (٥) ، والنسفى أبى المعين (٦)، والشهرستانى الذى يفضل شاهد الفطرة الذى يتمثل فى إحساس كل عبد بالافتقار إلى خالقه على سائر أدلة المتكلمين (٧) ، والإمام الغزالى فى بعض كتبه (٨). والكرامية (٩). وابن تيمية(١٠) ، وكثير من الصوفية . بينما يعارضه آخرون منهم : البلاقلانى والبغدادى وغيرهما من أهل النظر الذين يرون أن معرفة الله لا تقع اضطراراً ولا

(١) عن بحث : (موقف ابن عربى من العقل والمعرفة الصوفية) ألقاه أستاذنا الدكتور قاسم بجامعة أم درمان الإسلامية سنة ١٩٦٩-ص ٦-١١، ١٣-١٥.

(٢) انظر : المنقذ من الضلال تحقيق د/ عبد الحليم محمود ص٨-٢٤ وكتابه (أبو الحسن الشاذلى) ص٩٣-١٠٢ ، وكتابه (الإسلام والعقل) .

(٣) الآيه ١٧٢ من سورة الأعراف .

(٤) انظر : شرح العقيدة الطحاوية ص١٨٠-١٨٧ وتفسير النسفى ٨٥/٢ وابن كثير ١٥٠/٢.

(٥) انظر : شرح الطحاوية ص١٨٦.

(٦) انظر : بحر الكلام ١٠-١٢.

(٧) انظر : نهاية الاقدام ١٨٠-١٨٧.

(٨) انظر : الإحياء ط/ الحلبى ٢١٢/٤.

(٩) انظر : نشأة الفكر ٦٣٣/١ ، ٦٤٤

(١٠) انظر : موافقة صحيح المنقول ٥١/١.

تتم إلا عن طريق النظر العقلى[١].

ونعود الآن إلى الاتجاه العقلى لنقدم نموذجا لاستدلال المتكلمين على وجود الله – تعالى – ؛ وهو دليل يجمع بين فكرتى الإمكان والحدوث معا ، ويقدمه أحد متأخرى المتكلمين من رجال المدرسة الأشعرية هو سيف الدين الآمدى .

استدلال الامدى على وجود الله :

يعتمد الآمدى على دليل عقلى يقوم – كما سنرى – على الأفكار التالية : الحدوث ، والإمكان، والتناهى . ويُعْرض الرجل تماما عن الأدلة الكلامية التقليدية : الجوهر والعرض ، والممكن والواجب، ويقدم دليله المشار إليه فى كل من كتابيه الأبكار [٢]، وغاية المرام [٣] .

وقد عد الآمدى فى (المآخذ)[٤] الأدلة الأربعة التى اعتمد عليها الفلاسفة والمتكلمون فى إثبات (العلم بالصانع) : وأولها دليل الوجود الذى استند إليه ابن سينا ، وثانيها دليل الممكن والواجب المنسوب إلى الجوينى ، وثالثها دليل الجواهر والأعراض المشهور لدى سائر المتكلمين ، ثم دليل الإحكام أو العناية المعروف لدى ابن رشد .

وبعد أن أفاض فى شرحها متابعا للإمام الرازى فى (مطالبه العالية) عقب بما يفيد أن أقوى هذه الأدلة فى نظره ، من الوجهة العقلية ، هو الأول [٥]. أما الدليل الثانى فيصفه بالضعف لقيامه على فكرة تماثل الأجسام وهى فى نظره مشكوك فيها [٦]. وأما الثالث فإنه يثير مشكلات عدة يصعب حلها ، فضلا عن أنه كسابقه لا يغنى عن الدليل الأول[٧].

---

(١) انظر : أصول الدين للبغدادى ص١١ والتمهيد للباقلانى ص١٨.

(٢) انظر : الأبكارل ٤١/١ وما بعدها .

(٣) انظر : غاية المرام ٣أ– ص ، وما بعدها .

(٤) انظر : المآخذ ٤ وما بعدها.

(٥) انظر : المآخذ ل ١٢ ب .

(٦) انظر: المآخذ ل١٢ أ، ب والموافقة لابن تيمية ٢/٢٥٦–٢٦٠ وما سيأتى فى مبحث حدوث العالم .

(٧) انظر : المآخذ ل ١٢، ١٣أ، ١٥أ.

ثم يقرر أن أفضل هذه الأدلة جميعا إنما هو الرابع وذلك لسبب نفسى ألمح إليه وهو تأثر الإنسان بما يتكرر تحت نظره وتتعلق به فائدته ، ولسبب شرعى وهو أن هذا الدليل قد تكرر فى القرآن الكريم فى أكثر من ثمانين موضعا[١].

وليت الآمدى قنع بهذا الدليل الأخير ، ولكنه فيما يبدو كان عندئذ يدور فى فلك الإمام الرازى الذى اتجه فى أخريات أيامه إلى الاعتماد على القرآن الكريم فى العقائد وأدلتها ، والمطالب العالية هو آخر مؤلفاته جميعا [٢]. أما فى كتبه الخاصة «كالأبكار وغاية المرام» فإنه لا يعتمد إلا على الدليل الذى يمر بالخطوات الثلاث الآتية :

(١) البدء بملاحظة الحوادث المشاهدة الموجودة فعلا بعد العدم ، وتلك بداهة حسية لا تحتاج إلى دليل .

(٢) استخلاص فكرة (الإمكان) من تجدد هذه الحوادث بعد أن كانت معدومة ، وهى خطوة عقلية تحتاج إلى بيان .

(٣) إبطال فكرتى الدور والتسلسل حتى تنتهى هذه الحوادث الممكنة إلى موجود أول هو واجب بذاته لا بغيره .

أولا : يبدأ الآمدى استدلاله بداية موفقة ، أى بملاحظة ما نشاهده فى الواقع من الأمور التى توجد بعد أن لم تكن موجودة ، يقول فى الأبكار : ومنشأ الاحتجاج على ذلك مانشاهده من الموجودات العينية ، ونحققه من الأمور الحسية[٣] ، وهو نفس كلامه فى غاية المرام[٤] . وهكذا يبنى الآمدى استدلاله على قاعدة راسخة من المشاهدات الواقعية والبداهات الحسية ، وإلا فهل ينكر أحد منا أنه وجد – أو بعبارة أخرى ولد – بعد أن لم يكن شيئا

(١) راجع ما سبق عن موقفه من الاتجاه النقلى ، وانظر : المآخذ ل ١٥ب .
(٢) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٦٢١ .
(٣) الأبكار ١/٤١أ، ب .
(٤) انظر : غاية المرام ل ٣أ، ب .

مذكورا؟ وهو بذلك يجنب نفسه ، منذ البداية ، خطر الاعتماد على مقدمات يصعب إثباتها كحدوث العالم كله ، أو إمكانه كله ، أو تركبه من الجواهر والأعراض، التى يبدأ أكثر المتكلمين والفلاسفة أدلتهم بها ، ومما يؤكد ذلك أنه يلجأ إليها فى كتابه «أبكار الأفكار» مع أنه كان لا يزال مقتنعا بإمكان الاستدلال على حدوث العالم بفكرة الجواهر والأعراض كما سنرى فى الفصل التالى . ولا شك أن حدوث العالم بكل ما فيه دعوى عريضة يصعب إثباتها ويسهل الشك فيها ، فضلا عن أن إثبات وجود الله ممكن ولو صرفنا النظر عنها تماما ، كما فعل الآمدى ، وكما نجده عند ابن رشد من قبل [١].

أما فكرة ابن سينا الخاصة بتأمل معنى الوجود نفسه وتحليله إلى الوجود الممكن والوجود الواجب، والأول منهما لا يتحقق إلا بالاستناد إلى الثانى ، تلك التى يراها أشرف من البدء بالمحسوسات أو المخلوقات وأجدر بالصديقين من العلماء [٢] - فإنها فى نظر بعض العلماء ليست إلا بداية بالمخلوقات والأفعال كالطريقة الأخرى وإلا فكيف استطاع ابن سينا تصور الوجود الممكن[٣]؟ .

والآمدى رغم عنايته بفلسفة ابن سينا ، وشرحه لكتاب الإشارات ، يعرض عن هذه البداية أيضا ولعله قد اطلع على نقد الرازى والغزالى لها [٤]، ذلك النقد الذى نجد قريبا منه عند ابن رشد[٥] وابن تيمية[٦] وغيرهما[٧].

ولعلنا نجد فى هذا دليلا على روح الواقعية الحسية التى تحدثنا عنها من

(١) انظر : مناهج الأدلة ص ٢٥ -٢٨.

(٢) انظر : الإشارات والتنبيهات مجلد ٣/٤٨٢ ٤٨٣٥.

(٣) انظر : ملخص المطالب العالية للخونجى ل ٣أ - والرازى وآراؤه ص١٨٨.

(٤) انظر : الرازى وآراؤه ص ١٨٨، وموافقة صحيح المنقول لابن تيمية - النسخة المصورة - ل ٢٣٧أ.

(٥) انظر : مناهج الأدلة ٢١٠.

(٦) انظر : ابن تيمية السلفى ص٧٤- ٧٨ وتجريد النصيحة للسيوطى ص ٣٢٠.

(٧) انظر : الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ٢/٢٢١-٢٢٥، وديكارت لعثمان أمين ١٨١-١٩١.

قبل ، والتى لم يغيرها تماما أخذه بالمنطلق الصورى ، كما يدلنا على تأثره بطريقة القرآن الكريم التى تبدأ عادة مثل هذه البداية (١)، خاصة والآمدى نفسه يصورها على النحو التالى : إنا نشاهد أفعالاً وصفات لا لبس عليها كطلوع الكواكب وغروبها وحصول الليل والنهار والفصول الأربعة ، والأصوات والظلال وما فيها من المصالح العظيمة ... ثم الإنسان وما فى تركيب جسمه وتعقلاته من قوة نفسه . وكل ذلك دليل وجود الإله القادر(٢) وبعد أن يمتدح هذه الدلائل ويشير إلى ورودها فى القرآن أكثر من ثمانين مرة ، يقول : «إن حدوث التأليفات العجيبة فى بدن الإنسان المعلومة بالتشريح من غير فاعل حكيم قادر عليم مستحيل بالضرورة»(٣) . مما يذكرنا بقول الغزالى (فى المنقذ) : «ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الأعضاء مطالع، إلا ويحصل له هذا العلم الضرورى بكمال تدبير البانى لبنية الحيوان ولا سيما بنية الإنسان»(٤).

ومن الواضح أن بداية النظر ومنشأ التفكر الذى يوصى به القرآن هو دائما بداهات حسية ووقائع مشاهدة . ولقد كان من الأفضل أن يكتفى الآمدى بهذا النوع من الأدلة ، ولكنه يتابع طريقه متأثرا بأسلوب المتكلمين .

ثانيا : ينتقل الآمدى إلى ملاحظة عقلية هذه المرة ، فيخلع على هذه (الحوادث) صفة الإمكان وذلك بأن يستخلص من (واقعة) حدوثها (فكرة) إمكانها ؟ إذ أن المستحيل لا يدخل فى الوجود قط ، والواجب الذى يستمد وجوده من ذاته لا ينعدم أبدا ، فلم يبق إلا أن تكون هذه الحوادث ممكنة، أى قابلة – كما هو مشاهد – للعدم أحيانا وللوجود أحيانا أخرى ، وهذا هو

(١) انظر : مناهج الأدلة ص ١٥٠ والجانب الإلهى ٢/٢١٣
(٢) المآخذ ل ١٥أ.
(٣) المآخذ ل ١٦ ب
(٤) انظر : المنقذ من الضلال ١٤٥.

الإمكان الحقيقى كما يرى ابن رشد(١)، وليس الإمكان القائم على الافتراض النظرى الذى يصفه بأنه ضرب من الجهل(٢).

وإذن فالعقل يقضى بأن هذه الحادثات الممكنة تستند إلى سبب آخر تستمد منه وجودها ؛ «إذ الممكن لا يترجح جانب وجوده على عدمه إلا بمرجح، فإن وجودها إما أن يكون لذاتها أو لغيرها : لا جائز أن يكون لذاتها ، وإلا لما كانت معدومة ، وإن كان لغيرها فالكلام فى ذلك الغير كالكلام فيها...»(٣) وهذه خطوة عقلية سائغة حقا ، ولكن هل هى ضرورية لهذا الاستدلال ؟ ولماذا لم يتجه الآمدى مباشرة من إثبات الحدوث إلى إثبات الصانع أو المحدث ، شأن أكثر المتكلمين (٤)؟.

يجيب ابن تيمية على هذا التساؤل إجابة ليست فى صالح الآمدى : «إن طريقة بعض نظار المسلمين ، مثل القاضى أبى بكر والقاضى أبى يعلى وأبى الحسين البصرى وأبى المعالى وابن عقيل وابن الزاغوانى من أن الحادث لا يختص بوقت دون وقت إلا بمخصص خير من طريقة الذين احتجوا بأن الممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح كما فعل ذلك ابن سينا والسهروردى المقتول والرازى والآمدى ، وأمثال هؤلاء ؛ فإنهم بنوا ذلك على أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح .. وطريقة نظار المسلمين كانت خيرا من هذه رغم طولها وضررها»(٥).

ولنا على هذا الكلام ملاحظتان :

أولاهما : أن الآمدى لم يكن وحده فى التحول إلى فكرة الإمكان . كما

---

(١) انظر : مناهج الأدلة ص٢١٠.
(٢) المرجع السابق نفس الصفحة وانظر أيضا المنطق الحديث ومناهج البحث للدكتور قاسم ص٧٠-٧٣ ومناهج البحث عند مفكرى الإسلام د/ النشار ص ٢٢٧ ، ٢٢٨.
(٣) غاية المرام ل٣أ- ص ٥ قسم ثان وانظر : الأبكار ٤١/١.
(٤) انظر : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص١١٠ - ١١٢.
(٥) موافقة صحيح المنقول - النسخة المصورة - ل ٢٢٨أ، ب .

يستفاد من كلام ابن تيمية نفسه ، بل لقد بدأ ذلك قبله بزمن ليس بالقصير ، يقول الدكتور الآلوسى : «فإنا نرى ابتداء من الغزالى أن المتكلمين صاروا يعتمدون على مقولة الإمكان بدلا من الحدوث ، وذلك لاقتناعهم بنقد الفلاسفة لهم .. بأن القول بأن الحاجة إلى الله هى لإحداث العالم فقط يجعل هذه الحاجة غير لازمة بعد إحداث الله للأشياء ..» (١) .

وقد سبق لابن سينا أن قرر أن طريقته تثبت حاجة الممكنات إلى الله من جهتين جهة الحدوث وجهة الاستمرار فى الوجود (٢)، كما أشار إلى أن طريقة الحدوث هى طريقة (ضعفاء المتكلمين (٣)) وهذا ما يميل إليه الآمدى نفسه (٤).

وإذن فنحن نستطيع القول بأن المتكلمين بدأوا بالاعتماد على فكرة الحدوث وحدها ثم مالوا إلى الجمع بينها وبين فكرة الإمكان ، ثم آثروا الاعتماد على هذه الأخيرة وحدها ، كما نجده عند الجوينى .

أما الملاحظة الثانية : فهى أنه ربما كان هناك ما يدعو الآمدى إلى استخدام فكرة الإمكان فى استدلاله ، فقد تعرض – فى المآخذ – للخلاف بين المتكلمين حول الاستناد إلى الحدوث فى بيان الحاجة إلى الفاعل المؤثر أو إلى الإمكان ، وبعد أن عرض أدلة الطرفين مال هو إلى أن حاجة الممكن إلى فاعله ضرورية(٥)، وهى فكرة أكدها فى الأبكار أيضا : «إذا ثبت أن الوجود والعدم بالنسبة إلى ذات الممكن متساويان فاحتياج وقوع أحد المتساويين إلى المرجح معلوم بالضرورة» (٦). أما مجرد الحصول والحدوث فهو لا يدل بداهة

---

(١) حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص١١١.

(٢) انظر : النجاة ٢٣٦، ٢٣٧ والجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ٢/٢١٦ – ٢٢١.

(٣) انظر : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص١١١.

(٤) المآخذ ل ٥أ.

(٥) انظر : المآخذ ل ١٣ب ، ١٤٥أ، ب.

(٦) الأبكار ١/٤٧أ.

على الحاجة إلى المؤثر مالم نلاحظ معنى الإمكان[1].

ثالثا – أما الخطوة الأخيرة فى استدلال الآمدى فهى إبطال الدّور والتسلسل ، إذ قد يقول البعض بأن هذه الممكنات الحادثة لها سبب مماثل لها وللسبب سبب إلى ما لانهاية له فى الماضى .

ونلاحظ أن الآمدى لا يهتم كثيرا بإبطال الدور لظهوره وعدم اختلاف العلماء فى بطلانه ؛ إذ إنه يفضى إلى كون الشىء الممكن مستندا لنفسه وهو باطل [2].

أما التسلسل فهو يرى بطلانه أيضا ، ويقول بتناهى الموجودات الممكنة فى جانب الماضى ، ويقدم على ذلك دليلين .

(١) عرض أولهما (فى غاية المرام) وهو يقوم على أن تسلسل العلل والمعلولات إلى غير نهاية يفضى إلى عدم وجود شىء أصلا ، مع أن الوجود –كما سبق بيانه – بداهة حسية .

(٢) والثانى فى (الأبكار) وبناه على أن التسلسل يفضى إلى كون الحادث أزليا والأزلى حادثا وهو تناقض صريح.

أى أنا لو افترضنا سلسلة من العلل والمعلولات المتعاقبة مع كون كل منها حادثا فإما نتصور أنه قد وجد شىء منها فى الأزل أولا : والأول محال ، لأن الشىء الأزلى هو غير المسبوق بالعدم والحادث هو المسبوق به فاجتماع هذين الوصفين فى شىء واحد تناقض صريح .

أما الاحتمال الثانى وهو عدم حصول شىء من تلك الحادثات المتعاقبة فى الأزل فمعناه أن جملتها أيضا مسبوقة بالعدم كأفرادها، وأن لها مبدأ وبداية وهو المطلوب[3].

---

(١) المآخذ ل ١٥ أ.

(٢) الأبكار ١/٤١ب وانظر : المآخذ ل ٩أ.

(٣) الأبكار ١/٤٤ أ وقد نقله ابن تيمية فى الموافقة ٢/٢٤٥، ٢٤٦.

على أنه لا بأس بالآمدى لو استعان بأفكار سابقيه ، وقد أشرت إلى أنه فى الخطوتين الأخيرتين يستعين بأفكار كلامية وفلسفية(١)، ولكن استدلاله هذا قد حظى بالقبول حتى عند بعض العلماء المحافظين المتأثرين بابن تيمية ، يقول ابن أبى العز الحنفى – فى مواجهة خصم معطل – : « فإن قال أنا لا أثبت شيئا بل أنكر وجود الواجب . قيل له : معلوم بصريح العقل أن الموجود إما واجب بنفسه وإما ممكن، إما قديم أزلى وإما حادث كائن بعد أن لم يكن ، إما مخلوق مفتقر إلى خالق وإما غير مخلوق .. وقد علم بالحس والضرورة وجود موجود حادث بعد أن لم يكن ، والحادث لا يكون واجبا بنفسه ولا قديما ولا أزليا ولا خالقا لما سواه ؛ فثبت بالضرورة وجود موجودين أحدهما غنى والآخر فقير أحدهما خالق والآخر مخلوق ...»(٢).

وفى هذا نجد ملامح استدلال الآمدى كلها ، وإن كانت الخطوة الأخيرة هنا مجملة ، غير أن ابن أبى العز يوافق على بطلان تسلسل العلل والمعلولات فى نفس كتابه هذا ، وهى الخطوة الأخيرة عند الآمدى (٣)، ويصرح بذلك فى موضع آخر : « قال تعالى : ﴿ هو الأول والآخر ﴾ .. والعلم بثبوت هذين الوصفين مستقر فى الفطرة ، فإن الموجودات لابد أن تنتهى إلى واجب الوجود لذاته قطعا للتسلسل، فأنت تشاهد حدوث الحيوان والنبات والمعادن وحوادث الجو كالسحاب والمطر وغير ذلك ، وهذه الحوادث وغيرها ليست ممتنعة ، فإن الممتنع لا يوجد ، ولا واجبة بنفسها ؛ فإن واجب الوجود بنفسه لا يقبل العدم وهذه كانت معدومة ثم وجدت .. وما كان قابل الوجود والعدم لم يكن بنفسه موجودا ﴿ أم خُلقوا من غير شىء أم هم الخالقون ﴾ وإذا تأمل الفاضل غاية ما يذكره المتكلمون والفلاسفة من الطرق العقلية وجد الصواب منها ما يعود إلى بعض ما ذكر فى القرآن .. (٤)».

(١) انظر : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، ص٢٢ –٢٥.
(٢) شرح الطحاوية ٢٤.
(٣) السابق : ص٦٧ وما بعدها .
(٤) السابق : ص٥١.

هذه هي طريقة الآمدى فى إثبات وجود الله ، يحاول هـذا العالم المحدِّث أن يربطها بالقرآن الكريم ، وهو يعترف بأنها توجد لدى المتكلمين والفلاسفة كما يظهر من كلامه ، بل يدافع عن طريقة هؤلاء فى الاستدلال قائلا : «فالمقدمات وان كانت خفية فقد يسلمها بعض الناس وينازع فيما هو أجلى منها .. ولا شك أن العلم بالصانع ضرورى فطرى وان كان يحصل لبعض الناس من الشبه ما يخرجه إلى الطرق النظرية ..»[1].

على أن ابن تيمية يرى صحة الاستدلال على وجود الله المبنى على فكرتى الإمكان وبطلان التسلسل ويقرر أنها «صحيحة ومقتضية لوجود واجب ، غير أنهم لإثبات تعينه يحتاجون إلى دليل آخر»[2].

والآمدى لا يبغى من دليله أكثر من إثبات موجود واجب الوجود ، أما كمالاته وصفاته المختلفة فتثبت بأدلة أخرى ، ولذا يحق له أن يختم كلامه فى إثبات واجب الوجود بقوله : « فقد تقرر – كما أشرنا إليه– أنه لابد من القول بوجوب وجود موجود، وجوده لذاته لا لغيره. وهو حسبى ونعم الوكيل»[3].

***

(١) السابق : ص٥٢.
(٢) انظر : ابن تيمية السلفى ص٧٦.
(٣) غاية المرام ل ١٩ .

المسألة الثانية

الصفات الإلهية - أحكامها العامة

تمهيد :

إذا كانت المسألة السابقة تكشف لنا عن الطابع العقلى الممتزج بالوحى الإلهى الذى يتميز به الفكر الإسلامى فإنا نرجو أن يتأكد ذلك فى دراستنا لموضوع الصفات الإلهية .

وسنبدأ هنا بالأحكام العامة والبحوث الإجمالية التمهيدية للصفات ، ليتبع ذلك الكلام على الصفات النفسية الإيجابية ، ثم الصفات السلبية التنزيهية .

وسوف نتناول فى هذا المبحث ما يلى :

أولاً : هل يمكن معرفة حقيقة ذاته - تعالى - وكشفها ؟

ثانياً : هل للبارى - تعالى - أخص وصف به يتميز عن سائر المخلوقات ؟

ثالثاً : الأسماء الحسنى وعلاقتها بالصفات .

رابعاً : أقسام الصفات وعددها .

خامساً : الصفات الإيجابية وعلاقتها بالذات .

سادساً : الصفات وطريقة إثباتها .

سابعاً : هل الصفات متغايرة بينها ؟

أولا : هل يمكن معرفة حقيقة ذاته تعالى وكشفها ؟

وقد بدأت بهذا خاصة ، لأنه يمكن أن يمثل الروح العامة لآراء المتكلمين فى المسائل الإلهية ، وما تتسم به من نزعة تنزيهية .

فجمهور المتكلمين ، وبينهم أكثر الأشاعرة ، يؤكدون «أن واجب الوجود مخالف بذاته وحقيقته لباقى الذوات ، ولامشاركة بينه وبينها فى غير التسمية[1]» ويؤكدون أيضا : «أن اطلاق اسم الوجود على الماهيات المتعددة ليس إلا بطريق الاشتراك فى اللفظ لا غير [2]» ، و«أن البارى مخالف لسائر الذوات لذاته المخصوصة ، وليس الاختلاف بالصفات مع تساوى الذوات كما يذهب اليه بعض المتكلمين [3]».

ومن هذا يتبين أن اثبات الوجود – لذاته تعالى – لا يعنى الاحاطة بحقيقته أو إدراك كنهه –تعالى– أو معرفة ذاته المخصوصة التى هى مخالفة لسائر الذوات ، كما ان صفاته مخالفة لسائر الصفات ، وأفعاله مخالفة لسائر الافعال .

ويشرح لنا الآمدى وهو ممن يرون أن الوجود غير زائد على الماهية ويرى أيضا أن حقيقة ذاته ، تعالى ، غير معلومة لنا فى الدنيا[4]– حقيقة هذا الخلاف وأنه أقرب إلى أن يكون خلافا لفظيا ، إذ يقول فى (الأبكار) : « فقال بعض المتكلمين من أصحابنا والمعتزلة : العلم بحقيقته فى الآن حاصل ، ومنهم من منع ذلك . ثم اختلف القائلون بالمنع فى أنه هل يجوز أن تصير حقيقته معلومة ؟ فمنهم من منع أيضا كالفلاسفة وبعض أصحابنا كالغزالى وإمام الحرمين ، ومنهم من توقف كالقاضى أبى بكر ، وضرار بن عمر [5]. ثم

(١) الأبكار ١/٥٠ ب وانظر : ل ٥٠ أ ، ٥١ ب
(٢) غاية المرام انظر : ص ٣٢ ق ث.
(٣) المآخذ ل ١٥ ب.
(٤) انظر : المآخذ ل ١٥ ب ، ١٦ أ ، والأبكار ١/١٢٢أ.
(٥) الأبكار ١/١٢٢أ.

يذكر حجج المانعين وتتلخص فى :

(١) العقل متناه وحقيقته تعالى غير متناهية ؛ فلا يحيط بها .

(٢) ذاته وحقيقته مخالفة لسائر الذوات والحقائق ، وكل ما نعرفه من صفاته لا يمنع من وقوع الشركة فيه، ولذا نحتاج بعدها إلى إثبات الوحدانية.

(٣) الطريق إلى معرفة واجب الوجود إنما هو وجود الممكنات ، وإسنادها إلى «واجب» وجود قطعا للتسلسل والدور ، وليس فى ذلك ما يدل على كنه حقيقته . وما نعرفه من الصفات إما خارج عن الذات ، كالصفات النفسية من علم وقدرة ونحوها ، أو هو مجرد إضافات ككونه مبدأ أو خالقا ونحوه ، أو مجرد سلب للنقص عنه ككونه ليس بجوهر ونحوه . وكل ذلك لا يدل على كنه الحقيقة والذات .

(٤) قوله تعالى ﴿ولا يحيطون به علما﴾ .

ثم يذكر أدلة الآخرين :

١- الحكم على ذاته بصفات الكمال وبسلب النقص يقتضى تصورها، إذ الحكم على الشيء فرع من تصوره ؛ ولذا فإن من قال (ذاته معلومة) لزم أن تكون معلومة له .

٢- إذا كان وجود ذاته وجوده ، فإذا كان وجوده معلوما كانت ذاته علومة.

٣- أما الآية فلا حجة فيها ، إذ الضمير فى (به) يرجع إلى معلومات الله تعالى المشار إليها فى قوله ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم﴾ لا إلى ذاته [١].

هذا هو الخلاف حول حقيقته تعالى ، وهل هى معلومة الآن أولا؟ يذكره الآمدى مع حجج الطرفين ونستطيع أن نكتشف ببساطة أنه خلاف لفظى ،

---

(١) انظر : الأبكار ١/١٤٢ب ، ١٤٣أ ، والآية رقم ١١٠ من سورة طه .

لايصح أن يخدعنا عن حقيقته ذلك التراشق بالحجج ، فالأولون ينفون معرفة الكنه والجوهر والآخرون يثبتون ان الذات معلومة أى متصورة بوجه ما ، وكلاهما على حق بشرط ألا ينفى الأولون مطلق العلم بالذات . وألا يدعى الآخرون الإحاطة بكنه الذات نفسها .

وهذا ما فطن له الآمدى فقال : «لا شك انه – تعالى – معلوم الوجود ، ومعنى ذلك أن ذاته معلومة ، أما عند من يرى أن الوجود نفس الماهية فظاهر . وأما عند من قال بزيادته فلأنه حكم تصديق يستدعى تصور المحكوم عليه ، فإن تصور الشيء تارة بمعرفة ذاتياته ومقوماته ، وتارة بتصور خواصه ولوازمه . وعلى هذا فمن قال إنها متصورة بالطريق الثانى فقد قال حقا، ومن قال إنها غير متصورة بالطريق الاول فقد قال حقا . وأما إن وقع النزاع بالنفى والإثبات على أحد الطرفين فالنافى فى الطريق الأول مصيب ، وفى الثانى مخطىء ، والمثبت بعكسه [1]».

وهكذا يفصل الآمدى فى هذا الخلاف الذى ظنه البعض حقيقيا، ويوضح لنا موقف الأشاعرة وأنه لا يعنى أكثر من معرفة الذات بلوازمها وخواصها ، لا بكنهها وجوهرها ، فهذا ما لا سبيل إليه فى هذه الدنيا على الأقل . وسنجد أن هذا هو الاتجاه السائد لدى جميع المفكرين المسلمين.

وإنه لأمر ذو مغزى أن نجد لدى الباقلانى والجوينى والغزالى نفيهم المعرفة بذات الله الخاصة مع أنهم من القائلين بعدم التفرقة بين الماهية والوجود ، ونجد نفس الموقف عند الفارابى وابن سينا وهما لا يفرقان بين الماهية والوجود بالنسبة لواجب الوجود خاصة[2]، كما أن الرازى نفسه – مع اختلاف رأيه بين التسوية والتفرقة بين الماهية والوجود – انتهى إلى القول بعدم إمكان معرفة ذاته الخاصة – تعالى[3] .

---

(١) الأبكار ١/١٤٣أ.

(٢) انظر : فخر الدين وآراؤه ص٢٠١ – ٢٠٣.

(٣) المرجع السابق ص٢٠٣ – ٢٠٥.

وقد تبين لنا أن أكثر شيوخ الأشاعرة قالوا بعدم إمكان معرفة الذات الخاصة وأن هذا هو رأى متقدمى الفلاسفة [1]. وقد اختاره ابن رشد أيضا متمسكا بأنا لو عرفنا حقيقة الله أو حقيقة صفة من صفاته ، كالعلم مثلا ، لما كنا بشرا . أو لكان الله نفسه مجرد إنسان أزلى [2]. ويبدوا أن هذا هو رأى الكندى أيضا[3]،وقد نسبه الرازى فى المحصل إلى(الحكماء) دون تفصيل [4].

وهو رأى الصوفية أيضا ، وتمثله كلمة الجنيد التى رواها الغزالى فى المقصد الأسنى : «والله ما عرف الله غير الله»[5] . وقد قرر الغزالى نفسه أن معرفة الله بالكنه طريق مسدود فى وجوه البشر[6]. وهذا هو رأى ابن عربى الذى يقول : «فإن العلم بالله محال ، فلم يبق العلم به إلا الجهل ، وهذا علم العلماء بالله . وما عدا هؤلاء من أصحاب النظر فكل واحد منهم يزعم أنه قد علم ربه . فما منهم من يقول إن الله منعنى العلم به ، بل هو فارح مسرور بعقيدته ، وإنه عند نفسه عالم بربه وكذلك هو ؛ فذلك حظه من علمه بربه ، فما فى الوجود من ممنوع العلم بالله لا الجاهل به ولا العالم [7]». ومثل هذا الرأى حكى عن المحاسبى[8]، ونسبه الكلاباذى إلى أكثر الصوفية[9]، وحكاه الرازى عن جمهور المحققين من الصوفية [10]، ونسبة الجلال الدوانى – والشيخ محمد عبده أيضا – إلى الصوفية مطلقا دون تفصيل [11].

---

(١) انظر : هامش ص١٢٢ من القسم الثانى وشرح العقائد العضدية ٦٤-٦٥.
(٢) انظر : مناهج الأدلة – المقدمة ص٤٥.
(٣) انظر : الكندى وفلسفته ٨٥، ٨٦.
(٤) انظر : المحصل ص١٣٦.
(٥) انظر : هامش ص١٢٢ من القسم الثانى ١٨٩ وما بعدها .
(٦) المقصد الأسنى ص٢٧.
(٧) الفتوحات المكية – نص أعطانيه الدكتور محمود قاسم .
(٨) انظر : ترجيح أساليب القرآن ص١٣٨.
(٩) انظر : التعرف ص٣٣، ٣٤.
(١٠) ذكر ذلك ابن الوزير فى ترجيح أساليب القرآن ص١٣٩.
(١١) انظر : شرح العضدية ص٨٥، ٨٦.

أما عن السلف فقد حكى ابن الوزير اليمانى هذا الرأى أيضا عن على -كرم الله وجهه- وأبى بكر الصديق -رضى الله عنه- دون خلاف من أهل الصدر الأول(1)، ونسبه إلى العترة من أهل البيت وإلى الإمام الشافعى (2)، واختاره ابن حزم أيضا ، إذ يقول فى الفصل : «فصح يقينا أننا نعلم الله – عز وجل – حقا ولا نحيط به علما» (3)، وقرر ابن تيمية فى الفرقان : «أن وجوده تعالى ليس هو كوجود مخلوقاته»(4).

ولعل فى هذا دلالة على أن الاتجاه السائد لدى العلماء المسلمين من مختلف الطوائف إنما هو القول بالعجز عن إدراك كنه الذات الإلهية وحقيقتها .

أما ما ينسب إلى بعض المعتزلة – وحكاه ابن الوزير عن بعض معاصريه – من أن الله لا يعلم من ذاته غير ما نعلمه(5)، فإنه لم ينسب إلى أحد شيوخهم، ولا إلى شخص معين منهم ، فهو لا يمكن أن يعبر عن موقف المعتزلة الحريص دائما على تنزيهه تعالى . ولذا نجد ابن أبى الحديد ينكر الإحاطة بكنه الذات(6)، وضرارا الذى أثبت لله ماهية يقول بأنها لا تُدرك فى الدنيا ، وإنما يخلق الله للمؤمنين يوم القيامة حاسة سادسة يرون بها ماهيته(7)، بينما يحكى الأشعرى فى المقالات إجماع المعتزلة «على إنكار القول بالماهية .. وقالوا اعتقاد ذلك فى الله – سبحانه – خطأ وباطل(8)».

وهكذا يحق لنا أن نقرر إجماع علماء المذاهب المعتبرة على عدم الإحاطة

---

(1) ترجيح أساليب القرآن ص ١٢٩-١٤٠ وإيثار الحق ١٨٩ – ١٩٣.
(2) ترجيح أساليب ص١٣٩.
(3) الفصل ١٧٥/٢.
(4) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص٩٦.
(5) ترجيح أساليب .. ص ١٢٩.
(6) انظر : إيثار الحق ص١٩١.
(7) انظر : مقالات الإسلاميين ٣١٤/١.
(8) المقالات ٢٥٦/١.

بكنه ذاته تعالى فى هذه الدنيا ، أما فى الآخرة فالصواب قول ابن الوزير : «إنه لا حاجة بنا الآن إلى التطويل بالخوض فى أحكام الآخرة [1]». وأن الخلاف المروى فى ذلك لا يعدو أن يكون خلافا لفظيا كما يرى الآمدى ، وكما حكاه ابن الوزير عن بعض سابقيه : «إن الخلاف بين المسلمين فى هذه الأشياء لفظى» ثم قال : «وما هو ببعيد [2]».

***

(١) ترجيح أساليب .. ص١٤٠.

(٢) نفس المرجع ص١٣٨.

ثانيا : هل للبارى – تعالى – أخص وصف به يتميز عن سائر المخلوقات ؟

وهذا بحث آخر آثاره المتكلمون حول صفات الله ، ويبدو أن المعتزلة هم الذين بدأوا بذلك [١]، ثم تابعهم الأشعرى وأصحابه فى تناوله .

وقد حكى الآمدى عن المعتزلة ذهابهم إلى أن اخص وصف لله – تعالى – إنما هو القدم[٢]، وهذا ما قرره عبد الجبار بن أحمد فى «المغنى» وغيره[٣].

أما الأشاعرة فقد حكى اختلافهم فى ذلك حيث قال بعضهم بالقدم أيضا؛ لأن ذاته – تعالى – متميزة عن سائر الذوات بنفسها . وقال الآخرون بل له أخص وصف يتميز به ، لأن كل حقيقتين معقولتين فلا بد من تمايزهما بأخص وصفيهما ، ولابد أن يكون ذلك وصفا إيجابيا ، إذ السلوب لا تكفى للتمييز بين الحقائق[٤]، ومن هؤلاء الشيخ الأشعرى نفسه الذى ذهب إلى أن أخص وصف الإله هو القدرة على الاختراع فلا يشاركه فيها غيره ، أخذ ذلك من قوله سبحانه ﴿ إذن لذهب كل إله بما خلق ﴾[٥] ومنهم الجوينى إمام الحرمين[٦] والغزالى ، وإن كان كل منهما يرى استحالة الإحاطة بهذا الوصف الأخص [٧]، ويحسن أن ننبه هنا إلى أمرين هامين :

أولهما : أن هذا المبحث يؤكد الاتجاه التنزيهى لذات الله وصفاته لدى المتكلمين ، فالكثيرون منهم لا يقولون بوصف أخص، أو يرون استحالة إدراكه على حقيقته ، ومن عيَّن الوصف الأخص منهم رده إلى معنى لا يحدد

---

(١) انظر : ترجيح أساليب .. ص١٣٨ والشامل للجوينى ١/١٣٧ وما بعدها .

(٢) غاية المرام ل١٨ أ ، وقارن بالإرشاد ص٩١.

(٣) انظر : المغنى ٤/٢٥١ وشرح الأصول الخمسة ص١٩٥–٢٠٠.

(٤) انظر : الأبكار ١٥أ وقارن بنهاية الاقدام ١٠٨، ١٠٩.

(٥) نهاية الأقدام ص٩١ ، والآية هى رقم ٩١ من سورة المؤمنون .

(٦) الجوينى فى الإرشاد ص٩١، والشامل ١/١٣٧–١٤٤.

(٧) انظر : المرجع السابق ومعارج القدس ١٥٧، والمقصد الاسنى ص٢٤، ٢٧ ، ٢٨ و ص١٢٣ من غاية المرام.

كنه الذات وهو القدم عند المعتزلة أى عدم أولية الوجود ، أو القدرة على الاختراع عند الأشعرى ، وهو أمر يرجع إلى الفعل والتأثير أو علاقة الله بمخلوقاته ، لايتصل بطبيعة ذاته وكنهها . ومن المتكلمين من يميل فيه إلى أكثر الاتجاهات الثلاث إيغالا فى التنزيه ، وهو نفى هذا الأخص أصلا واستحالة القول به ولو مع نفى إدراكه ، لأن الله ذات لا يماثلها شىء من الذوات.

ثانيهما : أن لهذا البحث قيمة طيبة ينبغى استغلالها فى بيان اتجاه المدرستين الكبيرتين فى علم الكلام ، فيما يتعلق بالصفات الإلهية ، وبالمباحث الكلامية الأخرى .

فنحن نجد أن الوصف الأخص الذى قال به المعتزلة يرجع إلى أمر سلبى يهدف إلى تنزيهه تعالى ، ووصفه بالتفرد وعدم مشاركة المخلوق ، بينما يرجع الوصف الأشعرى إلى معنى إيجابى يؤكد جانب القدرة والفاعلية فى صفات الخالق عز وجل . ولا شك أن الاتجاه الاعتزالى العام فى الصفات ، هو التأكيد على التنزيه ، والاهتمام بصفات السلب ، وإبراز جانب التفرد والوحدانية ولو على حساب غيرها من الصفات. بينما يتوفر الأشاعرة فى ميدان الصفات على تأكيد صفات المعانى أو الصفات الإيجابية وإبراز جانب القدرة ولو على حساب بعض الجوانب الأخرى ، فإذا انتقلنا إلى مسائل العالم والإنسان وجدنا المعتزلة يؤكدون مسائل الحكمة والعناية والسببية والحرية الإنسانية ، ولو على حساب القدرة الإلهية ، بينما تحظى صفة القدرة بكل اهتمام الأشاعرة ، وإن مالوا قليلا نحو الجبر ، ونفوا الغرض فى أفعاله تعالى ، وقالوا بمفهومهم الخاص فى العلية .

إن هذا البحث يأتى عابرا بين المسائل الكلامية ، ولكنه يصلح مؤشرا دقيقا على الاتجاه الأصيل لدى المذهبين الكبيرين ، وتلخيصا للروح العام الذى يسرى فى كل منهما .

ثالثا : الأسماء الحسنى وعلاقتها بالصفات :

اتفق أكثر المتكلمين على مجموعة من الصفات تمثل جوانب الكمال الإلهى ، وقد أقاموا الأدلة العقلية والنقلية على ثبوتها لله تعالى ، وإن تفاوتت آراؤهم فى طبيعة هذه الصفات وعلاقتها بالذات ، كما اختلفت كلمتهم فى تعدادها أحيانا كما سيأتى بعد قليل .

وهناك أسماء إلهية وردت فى الكتاب والسنة ، تعبر عن محامد وكمالات لله - تعالى - ، وقد تلقاها المفكرون بالقبول ، فلاسفة كانوا أو متكلمين [١]- ولم يخرج على هذا الإجماع إلا «الإسماعيلية» الذين رفضوا وصفه تعالى بأى وصف ، أو تسميته بأى اسم ، وزعموا أن الله تعالى يمدح بنفى أسمائه وصفاته ، وقد اعتبر ابن الوزير ذلك من أعظم مكائدهم للإسلام[٢].

وهناك محاولات عدة للتفريق بين الاسم والصفة ، لاتتميز لا بالحسم ولابالدقة ، ولكن يمكن أن نعتبرها مجموعة من الأمور التى توضح الأمر نوع إيضاح :

(أ) فالصفات هى تلك الأمور التى قام الدليل العقلى على اتصافه تعالى بها ، والأسماء هى التى وردت فى الخبر الصحيح كتابا أو سنة . وهذا ما يمكن استخلاصه من كلام البيهقى والغزالى بهذا الصدد [٣]، وربما اتفق معهما أكثر المتكلمين عند هذا الحد ، وإن هناك استثناءات فبعض المعتزلة يرى إثبات الأسماء عن طريق العقل أيضا مالم تستلزم نقصا [٤].

(ب) إن الاسم يراد به فى القصد الأول الذات والماهية لنفسها ، أو من

---

(١) انظر : : فخر الدين الرازى وآراؤه ٢٠٦ ، ٢٠٨

(٢) انظر : : إيثار الحق ١٦٨ ، ١٦٩.

(٣) انظر : الأسماء والصفات للبيهقى ص٨ والمقصد الأسنى للغزالى ص١١٢-١١٤.

(٤) كالجبائى مثلا - انظر : : الفرق بين الفرق ص١٦٨.

حيث اتصافها بصفة ، بخلاف الصفة فيراد بها هذا المعنى القائم بالذات ، أو الأمر المتعلق بها ، وتدل على الذات تبعا . ولعل هذا ما يراه الرازى والجوينى قبله[1].

(جـ) اما ابن عربى فإنه يسوى بين الأسماء والصفات ويقول بأنهما نسب للذات .

وواضح أن هناك علاقة ما بين الأسماء والصفات ، إذ أن كل اسم أو كل مجموعة من الأسماء تدل على صفة من صفات الذات ، إن لم تدل على الذات نفسها ، فالصفات هى خلاصة للمعانى التى تدل عليها الأسماء ، ولكن على نحو مفصل ، والمتكلمون فى الغالب لايولون عناية كافية للأسماء فى بحوثهم الإلهية ، ولكن الآمدى عنى بها ملحوظة .

وهو يعود بكل اسم من هذه الأسماء أو كل مجموعة منها إلى صفة من الصفات النفسية أو السلبية أو الفعلية ، ويقول فى تقسيمه لها «إن الأسماء منها ما هى صفات نفسانية كالعلم والقدرة ، ومنها ما هى صفات فعلية كالخالق والرازق ، ومنها ما هى صفات سلبية كالغنى» [2] وفى العبارة تجوز والمقصود : منها ما يرجع أو يدل على كذا وكذا ، وهو يحاول بعد ذلك رد هذه الأسماء بالتفصيل إلى الصفات المختلفة.

هذا ، وقد بحث الآمدى الأسماء الحسنى بحثا مستفيضا فى «الأبكار» -وعمله فى (المآخذ) لا يعدو تلخيص أقوال الرازى فى هذه المسألة - حيث ختم موضوع الصفات بفصل عن المسألة (الاسم والمسمى والتسمية)[3] وهو مبحث قليل الجدوى كما يلاحظ الغزالى [4] ولا أجد فيه جديدا.

---

(١) الأبكار ١/٢٩٨أ .

(٢) انظر : : المآخذ ٤٨أ - ٥٢أ.

(٣) انظر : الأبكار ١/٢٩٢أ - ٢٩٤أ.

(٤) المقصد الأسنى ص ١٠.

والآمدى يتبع هذا الفصل بفصل آخر عن مآخذ هذه الأسماء ، فيذكر أنه السمع لا العقل وأنه يكفى فى ذلك الدليل السمعى الصحيح الظاهر ، ولا يشترط أن يكون قطعيا كما يذهب إليه بعض الأصحاب(١).

ثم يخصص الفصل الأخير لبيان معانى هذه الأسماء وهو أهم هذه الفصول الثلاثة ، وفيه يشرح المعانى فى إيجاز ويحاول أيضا ردها إلى صفة من أقسام الصفات الثلاثة المشار إليها آنفا، وكل ما نلاحظه أنه يخضع فى بيان معانيها للمفاهيم الأشعرية ، فمثلا اسم (الحكيم) يشرحه بقوله : « قيل معناه الحاكم - وقد سبق تفسيره - وقيل معناه العليم وهو صفة علمية ، وقيل هو المحكم المتقن للأشياء فيرجع إلى صفة فعلية (٢)» ونلاحظ أنه لا يشير مطلقا إلى معنى الحكمة ، بخلاف الغزالى فى المقصد الأسنى (٣).

كما نلاحظ كذلك أنه يعتمد فى بيان معانى الأسماء على اللغة ، وقد يستشهد أحيانا بالشعر كما فى شرحه لاسم (الصمد(٤)) ، وينقل كثيرا عن شيوخ الأشاعرة فى بيان معانى الأسماء ولا يخرج عن قولهم(٥) ، بخلاف الغزالى فى المقصد الأسنى الذى ينزع أحيانا إلى بعض الأفكار الفلسفية(٦) . وان كان الآمدى قد يلم أحيانا ببعض المعانى الفلسفية أيضا كتفسيره اسم (الحق) بواجب الوجود لذاته(٧)، كما أنه لا يستخدم الألفاظ الفارسية ولا المعانى الصوفية كما فعل فى المآخذ - متابعاللإمام الرازى (٨) - وخاصة فى بيان معنى قوله تعالى ﴿ قل هو الله أحد ﴾ (٩).

(١) الأبكار ١/ ٢٩٥ب .
(٢) الأبكار ١/٢٩٨ب.
(٣) انظره ص ٣٣، ٣٧.
(٤) الأبكار ١/٢٩٨أ.
(٥) انظر : الأبكار ١/ ٢٩٧أ،ب.
(٦) انظره فى ص ٢٠ وما بعدها.
(٧) انظر : الابكار ١/ ٢٩٧أ، ب.
(٨) انظر : المآخذ لوحة ٤٨ب ، ٤٩أ.
(٩) السابق لوحة ٥٠أ، ٥١ ب ، ٥٢أ.

وآخر ما نلاحظه أن هذه العناية من جانب الآمدى بموضوع الأسماء الإلهية تصلح ردا على القول الذى وجهه ابن الوزير إلى المتكلمين : وعادة المتكلمين هنا أن يقتصروا على اليسير من الأسماء ، ولا ينبغى ترك شىء منها ولا اختصاره ، فإن ذلك كالاختصار للقرآن الكريم ، ولو كان منها شىء لاينبغى اعتقاده ولا ذكره ما ذكره الله تعالى فى القرآن الكريم[1] .

هذا ، وقد تناول الآمدى فى (غاية المرام) موضوعا يتصل بهذه المسألة (هل الصفة نفس الوصف أم غيره) يعتبر صدى للمبحث الخاص بالاسم والتسمية والمسمى ، وقد قرر فيه أن (حاصل النزاع فى ذلك مما لا مطمح فيه لليقين بل هو مستند إلى الظن والتخمين)[2] ، غير أنه يحاول – فيما يبدو لى – تفسير حرص المعتزلة على التسوية بين الوصف والصفة بأنهم بنوا على ذلك انتفاء الصفات عن البارى – تعالى – فى الأزل ؛ لضرورة استحالة القول بوجود الواصف فى القدم[3].

هذا وقد أورد الآمدى فى «الأبكار» على لسان أحد المعتزلة القول بأن أسماءه – تعالى – كانت له فى الأزل بالقوة والإمكان ، ويجب أن يحمل اتفاق العقلاء على وجود أسمائه فى الأزل على ذلك ثم يتصدى للرد على هذا القول [4].

وهذا النص قد يشرح كلام الآمدى السابق غير أنه يدل على أنه قول لمجهولين من المعتزلة لا يعبر عن الموقف العام لهم ، وإنه لا يفيد نفيهم الصفات أو الأسماء فى الأزل ، وإنما هى ثابته بالقوة على حد تصورهم ، وهذا شىء غير الانتفاء التام .

---

(١) إيثار الحق على الخلق ص١٣٢.
(٢) غاية المرام ل٦١ب .
(٣) غاية المرام ٦١ أص ١٣٢
(٤) الأبكار ٢٩٢/١ ب ، ٢٩٣أ.

والآمدى هنا رغم تسامحه وحرصه على إنصاف المعتزلة – يلزمهم بمثل الإلزام الذى وجهه إليهم شيخه الأشعرى فى (الإبانة) بأن دعواهم خلق القرآن ستفضى إلى القول بحدوث أسمائه تعالى ، وأنها مخلوقة(١) ، حيث يروى كذلك عن الإمام أحمد أنه يرى فى دعوى المعتزلة هذه الذهاب إلى كون الأسماء الالهية مخلوقة وذلك كفر فى نظره(٢).

وقد تناقل الأشاعرة هذا الإلزام عن شيخهم كما بين ذلك أستاذنا النشار إلا أنه يأخذ شكل الإلزام بحدوث الصفات والأسماء عند الشهرستانى بناء على حدوث الواصف والمسمّى ، وشكل الاتهام بقدم العالم عند الإسفراينى ، بناء على أن اطلاق الاسم على الله يستلزم وجود المسمّى ، وفى هذا إثبات قديم بجانب القديم – تعالى ، وبهذا يكشف أستاذنا أن ذلك إلزام محض لم يلتزموه أو يقولوا به ، ولا يخلو من تحامل من جانب خصومهم الأشاعرة ، وكيف يقول المعتزلة بحدوث الصفات وهى نفس الذات عندهم ، أو يذهبون إلى قدم العالم وهم القائلون بأنه تعالى سابق كل شىء ، وهو وحده المتفرد بالقدم (٣)؟.

***

(١) الإبانة ص٢٨ وانظر أيضا مقدمة مناهج الادلة ٣٨–٤٠.
(٢) انظر : : الإبانة ص٣٨.
(٣) انظر : : نشأة الفكر ١/٤٦٨، ٤٦٩.

رابعاً : أقسام الصفات وعددها :

يجرى الأكثرون من متكلمى الأشاعرة[1] وغيرهم على تقسيم الصفات إلى :

(١) صفات ذاتية ، وقد يسمونها الصفات النفسية ، وقد تسمى أيضا صفات المعانى أو الصفات الحقيقية ، وهى تلك المعانى الإيجابية القديمة القائمة بالذات كالعلم والقدرة وسائر الصفات السبعة[2].

(٢) وصفات فعلية وهى التى تدل على أمور خارجة عن ذاته – تعالى – تتصل بأفعاله وتصرفاته وعلاقته بمخلوقاته ، ولهذا تسمى – أحيانا – الصفات الإضافية ، ولذلك كالخالق والرازق والمعطى والمانع ونحوها[3].

(٣) وصفات سلبية ، وهى صفات لا تدل على أحد الأمرين السابقين بل تدل على نفى النقص عنه تعالى ، وذلك كالغنى والأول والآخر ونحوها [4].

٤– وقد تطلق كلمة «الصفة الحالية» على ما قال به بعض المعتزلة من أمور إثباتية لموجود ، غير متصفة بالوجود ولا بالعدم[5] ، مثل العالمية والقادرية كما سنبينه . وقد تسمى أحيانا الصفة الحكميةأو الصفة المعللة : (وأما الصفة الحكمية ويعبر عنها بالصفة المعللة ، فما كانت فى الحكم بها على الذات تفتقر إلى قيام صفة أخرى بالذات ، ككون العالم عالما ، والقادر قادرا . وأما الصفة غير المعللة فلا يفتقر الحكم بها على الذات إلى قيام صفة أخرى بالذات كالعلم والقدرة ونحوهما ، وقد يعبر عنها بالصفات النفسية)[6] وواضح أن

---

(١) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ٢٢٢.

(٢) انظر : الأبكار ٢٩٨/١أ.

(٣) انظر : الموضع السابق ول ١٢٢ أ من الأبكار وبحر الكلام ص١٦

(٤) انظر : الأبكار ٢٩٨/١أ.

(٥) المبين ل ١٦ ب.

(٦) المبين ١٦أ،ب .

الصفات الحكمية ليست إلا نتائج أو أحكاما للصفات النفسية ، وعليها يقتصر المعتزلة ، أما الأشاعرة فيثبتون عللها أو أسبابها وهى الصفات النفسية.

٥- وأما (الصفات الخبرية) فهى المستفادة من النصوص التى تثبت بظاهرها نزولا ومجيئا واستواء ويدا وعينا وجنبا لله -تعالى- ، ونحو ذلك ، مما لا تثبته الأدلة العقلية ولكنه ورد فى النصوص الصريحة . وقد جرى السلف على إثباتها دون تأويل ، بما يناسب كمال الله ومراده ، مع ترك تحديد الكيفية، ونفى المشابهة الحسية ، كما تعبر عنه كلمة مالك - رضى الله عنه - ويروى مثلها عن غيره : «الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة»(١) . ولكن المعتزلة ومتأخرى الأشاعرة وقفوا منها موقفا آخر فيؤولون ما جاء منها فى نص صحيح ، بحجة أن الصفات لا تثبت إلا بالأدلة القطعية ، أما هذه فظواهر تقابلها احتمالات أخرى ينبغى المصير إليها دفعا للتشبيه كما سنوضحه بعد قليل . وقد غلبت نزعة التأويل والتنزيه على المتأخرين ، وخاصة الإمام الرازى الذى ألف فى هذه الصفات كتابه (تأسيس التقديس) وأهداه إلى العادل الأيوبى خلافا لشيوخ المذهب الأوائل (٢) .

وقد سبق المعتزلة إلى التقسيم الثلاثى للصفات إلى ذاتية وفعلية وسلبية(٣) وتابعهم الأشاعرة على ذلك ، ووافقوهم فى القول بحدوث صفات الفعل(٤). ويقال إن التفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل ترجع إلى الامام ابى حنيفة(٥) وقد قال بها أيضا عبد الله بن كلاب(٦). أما الماتريدية فهم يقسمون

---

(١) نشأة الفكر للنشار ١/ ٢٣٥ .

(٢) انظر : الرسالة المدنية لابن تيمية ص١١، ١٢.

(٣) انظر : نشأة الفكر د/ النشار ١/٥٠٥.

(٤) انظر : مناهج الادلة ص ٣٨، ٤٢.

(٥) انظر : نشأة الفكر ٢/ ٢٣٤ ، ٢٣٥.

(٦) المواقفة ١/ ١٨٩.

الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل ، ولكنهم يؤكدون قدمها جميعا وينتقدون الأشاعرة لقولهم بحدوث صفات الأفعال [1]، ويرى الفلاسفة أن الصفات إما سلوب وأعدام هدفها سلب النقائص عن الله ، وإما إضافات ونسب إلى الذات ، وهى كمالات تتصف بها الذات ، لكنها لا تدل إلا على الذات نفسها مع اعتبارات ذهنية [2].

أما تعداد الصفات النفسية الإيجابية فالأشاعرة يتفقون فيما بينهم على إثبات الصفات السبع المعروفة : «مذهب أهل الحق من الأشعرية أن الواجب بذاته قادر بقدرة مريد بارادة عالم بعلم متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر حى بحياة ، وهذه كلها صفات وجودية أزلية زائدة على ذات واجب الوجود»[3] . ويتضمن النص هذه الصفات تفصيلا [4]، أما صفة (البقاء) فهى كالقدم عندهم لاتعنى أكثر من استمرار الوجود فليست صفة إيجابية مستقلة .

وإن كان بعض الأشاعرة كالآمدى كان فى (المآخذ) يتابع الإمام الرازى فى (المطالب العالية)[5] فى تعداده الصفات الوجودية ثمانى لاعتباره البقاء واحدة منها ، دون أن ينبه على وجهة نظره التى عبر عنها فى كتبه الخاصة من أن البقاء ليس صفة وجودية[6]، وهو فى نفس هذا الكتاب يعرض للقول الذى أورده الرازى فى (المطالب العالية) على وجه الاستنكار ، عن خصوم الأشاعرة، بشأن من أثبت المعانى الثمانية مع الذات وأنه أدخل فى الكفر من

(١) انظر : بحر الكلام ص ١٥، ١٦ ومقدمة مناهج الأدلة ٤٩، ٥٠٥ ونشأة الفكر ١/٢٣٥.
(٢) انظر : تسع رسائل لابن سينا ص١٣٥ والابكار ل ١/٥٤أ ومناهج الادلة – ٤٠ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٢٩.
(٣) الأبكار ١/٥٣ب ، ٥٤ أ وانظر ص٤٣ وما بعدها من القسم الثانى من غاية المرام .
(٤) قارن الأبكار ١/٩٩أ ومابعدها وص ١١٠ وما بعدها من غاية المرام .
(٥) فخر الدين الرازى وآراؤه ٢٢٤ ويلاحظ أنه ينبه على قوله بانحصارها فى السبعة فى كتب أخرى له .
(٦) المآخذ ل ٤٦ ب.

القائل بثالث[1]: فيقول : (وقيل من أثبت ثمانية قال بتاسع تسعة فهو أولى بالكفر من القائل بثلاثة ثلاثة، وأنت عرفت أنه لا يلزم من المشاركة فى القدم المشاركة فى الإلهية)[2] أى أن القول بقدم الصفات لا يلزم منه تعدد الآلهة ، لما سبق من أن القدم ليس هو أخص وصف الإله عند الأشاعرة . ولأن التثليث إثبات لذوات منفصلة هي الأب ، والابن والروح القدس ، أما هؤلاء فيقولون بذات واحدة لها كمالاتها التى لاتنفك عنها فى الوجود .

كما يعرض الآمدى لصفة التكوين التى أثبتها الماتريدية صفة إيجابية قديمة تعتبر مبدأ لسائر الأفعال من الخلق والرزق ونحوه[3]، فيذكر الخلاف فى إثباتها صفة أزلية مستقلة عن القدرة والإرادة، ويعرض حجج الطرفين مؤيدا الرأى القائل بأن التكوين هو المكوَّن ، وليس بمعنى إيجابى ، بل هو أمر اعتبارى يحصل من نسبة الفاعل إلى المفعول ، أى أنه عبارة عن التعلقات الحادثة لصفة القدرة وليس صفة مستقلة [4]، كما أنه يختلف مع الماتريدية فى تفرقتهم بين المشيئة والإرادة[5]، ويعتبرهما شيئا واحدا كما سيأتى .

وموقف جمهور الأشاعرة فى الاقتصار ، على إثبات الصفات السبع ، يختلف عن موقف ابن تيمية ومتكلمى السلف الحريصين على إثبات كل وَصْف لله تعالى وَصف به نفسه أو وصفه به رسوله دون تفرقة ، فالعلو والوجه واليد والاستواء كلها صفات حقيقية من حيث أخبر بها الشرع ، ولا تعارض فيها مع العقل عندهم[6]، كما يختلف أيضا عن ابن حزم الظاهرى الذى يعارض فى تسمية هذه الكمالات الإلهية صفات ، ويعارض فى

---

(١) فخر الدين الرازى وآراؤه ٢٢٤ ، ٢٢٥.
(٢) المآخذ ل ٥٠أ.
(٣) انظر : المناهج – المقدمة – ص٤٩ ، ٥٠ وشرح النسفية ، ٣٠٨ – ٣٢٤ .
(٤) المآخذ ل ٤٨ والأبكار ١٢١/١أ، ب .
(٥) بحر الكلام ١٥ وشرح النسفية ٢٣٤.
(٦) انظر : الفصل الثانى ١٤٩ – ١٥٣ .

حصرها فى ثمان أو سبع ، كما يختلف عن ابن عربى الذى يسوى بين الأسماء والصفات وإن كان يؤثر ، كابن حزم ، كلمة أسماء على كلمة صفات(١).

غير أن بعض الأشاعرة يتطرف فينفى ما سوى السبعة وبعضهم يثبتها لقيام الدليل عليها ، ويتوقف فيما عداها ، إذ لم يقم الدليل على إثباته أو نفيه ، وقد سبق إلى هذا الرأى الإمامان الغزالى والرازى(٢)، وتبعهما الآمدى القائل : «زعم المتكلمون انحصار الصفات فى ثمانية ، هى كونه تعالى حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلما باقيا ، إذ دل الدليل عليها دون غيرها فوجب اثباتها ونفى ما عداها .. وهو ضعيف ؛ لان عدم الدليل ليس دليل العدم .. والأولى الجزم بما ثبت والتوقف فى الباقى (٣)» وهو يؤكد موقفه هذا فى غاية المرام والأبكار (٤). ونلاحظ هنا أن الآمدى يطبق القاعدة المنهجية ، عدم بطلان المدلول لبطلان الدليل على نفى ما عدا السبعة(٥). والفريق الأول يصفهم ابن تيمية بالغلو : «الأشعرية يقولون إن له صفات سبعا الحياة والعلم والقدرة والارادة والكلام والسمع والبصر ، وينفون ما سواها ، وغلاتهم يقطعون بنفى ما سواها»(٦) . على أن من الأشاعرة من يثبتون البقاء والوجه واليدين والعينين والاستواء وغيرها صفات قديمة لله تعالى ، كالشيخ الأشعرى وغيره من الأصحاب (٧)، الذين يقتربون جدا من موقف السلف .

---

(١) كما أفادنى بذلك أستاذى الدكتور قاسم ، وانظر له دراسات ص ٣٢٠ وما بعدها .

(٢) انظر : المحصل ص ١٣٦ وفخر الدين وآراؤه ٢٢٤.

(٣) المآخذ ل ٤٦ ب ، ٤٧ أ.

(٤) انظر : ص ١٢٢ من القسم الثانى .

(٥) انظر : الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٢٦ ، ٣٢٧ والأبكار ١١٢/١.

(٦) الرسالة المدنية ص ١١.

(٧) انظر : ص ١٢٣ وما بعدها من القسم الثانى.

خامسا : الصفات الإيجابية وعلاقتها بالذات :

سبق أن أشرنا إلى رأى الأشاعرة فى الصفات الإيجابية من حيث خصائصها وعلاقتها بالذات وسنعرض هنا وجهة نظرهم مفصلة فى إطار لاتجاهات المختلفة للفكر الإسلامى فى هذا الصدد .

(أ) فهى عندهم عبارة عن معان وجودية زائدة على الذات ومغايرة لها من حيث المفهوم ؛ أى المعنى الذهنى لكل منهما .

(ب) وهى مع هذا قائمة بالذات واجبة لها لاتنفك عنها ، وهى جزء من مفهوم اسم الله تعالى . وهذان هما المبدأن اللذان يعبر عنهما الأشاعرة بالصيغة المشهورة : (ليست الصفات عين الذات ولا غيرها) .

(جـ) وهى تبعا لهذا قديمة كالذات نفسها إذ لايتصور خلو الذات عنها .

(د) وهى ليست واجبة بنفسها بل بالذات ، ولذا فهم لايمانعون – إذا دعا الأمر – فى وصفها بأنها ممكنة بهذا المعنى .

ولقد جرى السلف على الإيمان بالله الواحد المتصف بسائر كمالاته التى ثبتت بالكتاب أو بالسنة الصحيحة ، وانصرفوا عن الجدل حول ذلك إلى ما هو أجدى على الدين والحياة بالدعوة إلى الله وتثبيت أركان حضارتهم الجديدة(١).

ثم ظهرت جماعة تدعو إلى التجسيد والتشبيه وتتمسك بظواهر النصوص(٢) ، فتصدى لها علماء الإسلام ، وكان منهم متكلمو المعتزلة الذين حرصوا على تأكيد العقيدة الأولى للإسلام وهى (الوحدانية) ، وعلى تنزيهه تعالى عن كل مشابهة بالمخلوق ، فقالوا بالتسوية بين الذات والصفات فالله عالم بذاته وقادر بذاته لابعلم أو قدرة ، وليس فى الأزل إلا الذات وحدها ،

(١) انظر : مقدمة مناهج الادلة ص ٣٧ ، ٣٨ ونشأة الفكر ٢٣٤/١ ، ٢٤٣، ٦٠٨ ، ٦٠٩.
(٢) مقدمة مناهج الأدلة ص ٣٨ ، ٣٩ ، والتجسيم عند المسلمين ١٠ وما بعدها .

فصفاته تعالى عين ذاته كما قال واصل بن عطاء شيخ المعتزلة .

وقد حافظ تلاميذه على نفس الروح وإن حاولوا الاقتراب من جمهور الأمة ، فقال العلاف : (إن الله عالم بعلم وعلمه عين ذاته) فالموجود هو الذات وحدها والصفات وجوه لها ، ثم قال أبو هاشم وأتباعه «بالأحوال» أى أنهم يثبتون أمورا وراء الذات لا توصف بوجود ولا عدم ، فالموجود القديم هو الذات التى لا تعدد فيها[1]. وهذا قريب مما ذهب إليه الفلاسفة وابن عربى .

وكان هناك أيضا أئمة السلف الذين واجهوا التيارات الجديدة التى تحاول وضع مسألة الصفات والذات موضع البحث بأمرين ، الأول : إثبات ما جاء من صفات الله فى الكتاب والسنة مع نفى مماثلة بالمخلوق، و الثانى: الامتناع عما وراء ذلك من نزوع إلى التجسيم على يد المشبهة أو ميل إلى النفى والتأويل على يد خصومهم ، وتمثل ذلك كلمة الإمام مالك كما مر آنفا[2].

أما الأمام أبو حنيفة - وكان أقرب إلى بيئة المعتزلة - فقد أنكر على المشبهة والجهمية كليهما[3]، إلا أنه خطا خطوة أخرى فى تصوير مذهب السلف فأثبت الصفات السبع ، وقال إنه - تعالى - عالم بعلم قادر بقدرة متكلم بكلام ، وفى هذا مخالفة واضحة لمعاصره واصل شيخ المعتزلة[4].

فلما كان القرن الثالث وجاء أحمد بن حنبل وابن كلاب جريا على آثار السلف من الإثبات والتنزية ، إلا أنهما أنكرا قول المؤولة إن الصفات هى عين الذات ، وإن لم يطلقا عليها فى الوقت نفسه أنها غير الذات «فاسمه تعالى يتناول الذات والصفات ، ليست الصفات خارجة عن مسمى اسمه»[5]

---

(١) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ٣٦ وما بعدها ، وفلسفة المعتزلة لا لبير نادر ١/٣٧ ، ٤٣ والمعتزلة لزهدى جار الله ٣٥ ، ٣٦.

(٢) انظر : اجتماع الجيوش الإسلامية ٥٧، ٥٨ ومقدمة مناهج الأدلة ص ٣٩.

(٣) نشأة الفكر للدكتور النشار ١/٢٣٤، ٢٤٣.

(٤) السابق ١/٢٣٥ ، ٢٣٦.

(٥) انظر : الموافقة ٢/٢٢٧ وقارن مقالات الاسلاميين ١/٣٢٥.

ويصور ابن تيمية موقف الرجلين بكلمته : «إنا لانطلق على صفاته أنها غيره على ما عليه أئمة السلف كالإمام أحمد بن حنبل وغيره ، وهو ما عليه حذاق المثبتين كابن كلاب وغيره»[1] .

ولكن اتجاه المعتزلة فى تأويل الصفات وردها إلى الذات ظل ماضيا فى طريقه واكتسب قوة جديدة على يد من سموا (فلاسفة الإسلام) ، الذين أثبتوا الذات وحدها وجعلوا الصفات اعتبارات لها لا تدل على أكثر من السلوب أو الإضافات[2]، وكان ممثلهم عندئذ الكندى وكان معتدلا فى هذا الاتجاه[3] الذى تأكد فيما بعد على يد الفارابى وابن سينا .

وعلى رأس القرن الثالث ظهر أبو الحسن الأشعرى فأثبت الصفات الإيجابية ولكنه رفض القول بأنها عين الذات أو أنها غير الذات ، ووافقه على ذلك معاصره أبو منصور الماتريدى أيضا[4]، وجرى أتباعهما على ذلك ، بل إن الماتريدية صرحوا من بعد بأن «الله تعالى بجميع صفاته واحد وبجميع صفاته وأسمائه قديم أزلى من غير تفصيل ، وصفات الله وأسماؤه لا هو ولاغيره كالواحد من العشرة»[5] ومن هذا العرض يتبين كيف نبتت هذه الصيغة المشهورة ، وأنها ليست تخص الأشعرى ولا الأشاعرة[6].

هذا وقد تعرض الآمدى من متأخرى الأشاعرة لمسألة علاقة الصفات بالذات بنوع من التفصيل فقال : «فالذى ذهب إليه الشيخ أبو الحسن وعامة الأصحاب أن من الصفات ما يصح أن يقال هى عينه وذلك كالوجود ، ومنها

---

(١) نفس المصدر ٢٨٧/١.

(٢) انظر : مناهج الأدلة ٤٠ والرسالة المدنية لابن تيمية .

(٣) حاول الكندى ضم بعض الصفات الإيجابية إلى الصفات السلبية لتأكيد الفعالية والتأثير للذات الإلهية، انظر الكندى وفلسفته ٨٤ وما بعدها .

(٤) مناهج الادلة ٤٣

(٥) بحر الكلام ص ١٥.

(٦) فخر الدين الرازى وآراؤه ٢١٦.

ما يقال إنها غيره .. ومنها ما لا يقال إنها عينه ولا غيره ، وهى كل صفة امتنع مفارقتها بوجه ما ،كالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات النفسية ، بناء على ان معنى المتغايرين كل موجودين صحت مفارقة أحدهما للآخر بجهة ما كالزمان والمكان ونحوه»[1] .

والآمدى يقول بأن الصفات غير الذات ولا يتحرج كشيخه الذى تصور الغيرية على نحو لايتعين القول به ، ويحرص على أن يؤكد أن مدلول اسم الإله المشتق من الصفة كالعالم أو الموضوع للذات وصفاتها من غير اشتقاق كلفظ الجلالة (الله) لا يصح أن نقول إن الصفة غيره أو عينه ، لأنها فى الحقيقة جزء من مفهومه ، ولا يصح أن يقال إن جزء معنى الشىء غيره ، وإلا لصح أن يفهم بدونه ، ولا أنه عينه لافتقاره إلى غيره حتى يكتمل معناه ، فإن مدول اسم «الله» هو مجموع الصفات مع الذات ، ثم يقول الآمدى : «ولعل هذا ما أراده الحذاق من الأصحاب فى أن الصفات النفسية لاهى هو ولاهى غيره»[2] .

ويحكى ابن تيمية عن ابن حنبل فى (الموافقة) مثل ما قاله الآمدى تماما فى شرح هذه العبارة[3].

وكما يبدى الآمدى رأيه فى هذه القاعدة المشهورة مؤولا لها على هذا النحو فانه يتصدى لنفاة الصفات النفسية الإيجابية وينقض عليهم أدلتهم :

وهم فى نظره ثلاث طوائف :

١- الفلاسفة ، وهو يقصد أولئك المتأثرين بنظرية الفيض كالفارابى وابن سينا كما يظهر من مناقشاته .

---

(١) انظر : غاية المرام ٦١ب ، ٦٢أ.

(٢) انظر : الموافقة ٢٢٧/٢ ، ٢٢٨.

(٣) انظر : موافقة صحيح المنقول ٢٢٧/٢، ٢٢٨ ومنهاج السنة ٢٣٥/١ ، ٢٣٦ وفتاوى ابن تيمية ٧٢/٥ وشرح الطحاوية ٦٤ والتعرف أهل التصوف ٣٦ ، ٣٧.

٢- والشيعة وهو يقسمهم إلى طائفتين : من يثبتون الأسماء الحسنى وينفون الصفات الزائدة على الذات ، ويبدو أنه يقصد بهؤلاء شيعة عصره من متأخرى الإمامية وبعض الزيدية بعد أن تسرب الاعتزال إليهم(١). ومن ينكرون الأسماء الحسنى والصفات جميعا وهم الباطنية من الإسماعيلية وقد سبق التعرض لذلك من قبل، وهم ولا شك أقصى طرف التعطيل بين المسلمين. وابن الوزير اليمانى يحاول تفسير دوافعهم الظاهرة والباطنة فى ذلك ويذكر أنه اطلع على ما يثبت ذلك إذ يقول : «مذهب القرامطة الباطنية تأويل الأسماء الحسنى كلها ونفيها عن الله على سبيل التنزيه .. بل قالوا : لا يعبر عنه بالحروف ، وقد جعلوا تأويلها أن المراد بها كلها إمام الزمان عندهم وهو المسمى (الله) والمراد بلا اله إلا الله ، وأنا ممن وقف عليه فيما لا يحصى من كتبهم التى فى أيديهم وخزائنهم ومعاقلهم»(٢).

٣- والمعتزلة وهم فعلا ينكرون الصفات الإيجابية كمعان وجودية أزلية زائدة على الذات ، إلا أن الآمدى لا يرميهم بالنفى مطلقا ، فيقول : «وأما المعتزلة فموافقون للنفاة وإن كان لهم تفصيل مذهب فى الصفات كما سيأتى»(٣) .

وهو يتجه فى ردوده إلى الفلاسفة والمعتزلة مما قد يوحى باعتقاده أن الشيعة بشقيهم ليسوا إلا متأثرين بهاتين الطائفتين .

وحجة الفلاسفة – وقد يتبناها المعتزلة أحيانا – تعتمد على بطلان فكرتى (التركيب والتكثر) فلو كانت هذه الصفات عناصر مقومة لذات واجب الوجود فهو أمر يتنافى مع مفهوم الواجب بالذات ، إذ التركيب علامة الحاجة إلى الغير . وان قيل إنها ممكنة فمعنى ذلك ألا يكون الواجب واجبا من كل

(١) انظر : ص ٣٠ من القسم الثانى وهوامشها وعقيدة أهل السنة ١٣ .
(٢) إيثار الحق ١٢٩ ، ١٣٠ .
(٣) غاية المرام ل ١٥ ب .

وجه، إذ ستكون ذاته قابلة وفاعلة من حيث هى محل للصفات ومؤثرة فيها ، والواجب بالذات واحد من كل جهة ، لا تكثر فيه على نحو ما .

وأبرز حجج المعتزلة اثنتان أولاهما أن زيادة الصفات على الذات ستؤدى إلى تعدد القدماء والقدم أخص وصف الإلهية . والثانية أن إثبات صفات قائمة بالذات يفضى إلى إثبات خصائص الأعراض لتلك الصفات ، وأظهرها الحلول فى الحيز تبعا للذات ، وهذا محال على الواجب تعالى[1].

وبعد أن يعرض الآمدى هذه الحجج يتصدى للرد عليها :

(أ) أما الحجة الاولى فمنشأ الغلط فيها عدم تحديد معنى الواجب بذاته ، فإن أردتم به ما ليس له صفات أصلا فهذه قضية لا تزال محل النزاع ، فبناء الدليل عليها يكون مصادرة على المطلوب . وإن أردتم بها ما لاافتقار له إلى غير ذاته فهذا ما نوافقكم عليه ، إذ قد دل الدليل علىٰ وجوب موجود لذاته لا لغيره ، تستند جميع الحادثات إليه قطعا للتسلسل ، ولكن هذا لا ينافى اتصافه بالصفات الذاتية ، ما دامت هذه الصفات لا تفتقر إلى أمور خارجية .

(ب) وأما الحجة الثانية للفلاسفة فتعتمد على أن معنى (الممكن) ما يفتقر إلى فاعل ، مع أنه قد يعرف بما لايتم وجوده ولا عدمه إلا بأمر خارج عن ذاته، سواء أكان هذا الأمر فاعلا أم قابلا ، وعندئذ فيمكن أن يقال إن الوجود وسائر الصفات مثلا ممكنة ، وإمكانها افتقارها إلى القابل لا إلى الفاعل ، فإن وجودها لنفسها إلا أنها تحتاج إلى قابل هو الماهية أى الذات[2] . والآمدى يتفق فى هذا مع الشهرستانى الأشعرى وابن رشد الفيلسوف[3] .

---

(١) انظر : شرح الأصول الخمسة حيث يعتمد على هذه الفكرة فى نفى الصفات كمعان وجودية زائدة على الذات ص ١٩٥ – ٢٠٠ والأبكار ١/٥٥أ.

(٢) انظر : القسم الثانى ص٣٢ – ٣٤.

(٣) انظر نهاية الإقدام ١٢٨ ، ونظرية المعرفة لقاسم ٨٥ – ٩٠ .

(جـ) وأما تمسك المعتزلة بأن القدم أخص وصف الإلهية ، فإن أرادوا أنه خاص به تعالى على وجه لا يشاركه فيه غيره من الموجودات الأخرى فهذا صحيح ؛ إذ كلها مخلوقة له مستندة إليه في وجودها. وإن أريد أنه غير متصور أن يعم شيئين ولو كانا داخلين في مدلول اسم الإلهية فهو لا يعدو أن يكون مصادرة على المطلوب ، فضلا عن أنه يتناقض مع مذهبهم – أو مذهب البعض منهم – في المعدوم ، وأنه ذات ثابتة في القدم في حالة العدم على ما لا يخفى [1] . وقد سبقه بمثل هذا النقد الجويني في الإرشاد[2]، وتابعه عليه ابن تيمية في منهاج السنة [3]، إذ يرد على تهمه ابن المطهر للأشاعرة بالقول بتعدد القدماء وهي تهمة يوجهها إلى الأشاعرة آخرون كابن عربي مثلا[4].

(د) وأما حجة المعتزلة الأخرى فإنما تستقيم لو كان قيام الصفات بالذات كقيام الأعراض بالجواهر كالسواد والبياض وسائر الأوضاع بمحالها ، أي أنها تفتقر اليها في وجودها ولا تقوم إلا بها . وليس الأمر كذلك فان القيام بالغير أعم من ذلك ، ألا نرى إلى الصور الجوهرية لا تقوم وحدها ولاتوجد إلا في مادة ، ولكنا ليست أعراضا لموادها أو هيولاها ، ولاتثبت لها خصائص الأعراض لمجرد قيامها بها . أما إذا اعتبرتم مجرد القيام بالغير خاصة للعرض ، فلا مانع عندئذ من تسمية الصفات أعراضا ، ولكنه يبقى على أيه حال مصطلحا خاصا لكم لا مشاحة فيه مادام المعنى واضحا ، وهو أنها لا تفتقر إلى محلها افتقار التقويم كما في الأعراض المادية[5] ، وان كانت لا توجد إلا معها .

ويلاحظ أن الرد على حجة الفلاسفة الأولى يختار القول بوجوب

(١) انظر : القسم الثاني ص ٣٤، ٣٥.
(٢) انظر : الارشاد ص ٩١.
(٣) انظر : منهاج السنة ٢٣٤ – ٢٣٧ ونشأة الفكر ٢٨٧/١، ٢٨٨.
(٤) انظر : الفتوحات ٦١٩/٢.
(٥) انظر : القسم الثاني ص ٣٥ والابكار ٥٥/١ أ والنجاة ٩٨- ١٠٢ وتسع رسائل ٨٢-٨٤.

الصفات ومشاركتها للذات في الوجوب ، وقد سبق الغزالي إلى التصريح بذلك[1]، وتابعه بعض المتأخرين من الأشاعرة[2].

لكن الصعوبة الحقيقية هي أنه الرد على حجتهم الثانية قد اضطر إلى القول بإمكان الصفات كما فعل الرازي قبله [3]، إلا أن الرازي قد وقف أمام الصعوبة الناجمة عن ذلك مستسلما ، وهي : كيف توصف الصفات بالأزلية وهي ممكنة ، وقد جعلنا الإمكان طريق إثبات الواجب وإمارة الحاجة إلى الفاعل المرجح ؟ ولم يسعه إلا الاعتراف بصعوبة المشكلة ، وتفويض الأمر في حلها إلى الخالق : «هذا السؤال صعب، وهو مما نستخير الله – تعالى – فيه[4]» . وقد نبه السعد التفتازاني إلى هذه الصعوبة أيضا في شرحه للعقائد النسفية[5]. أما الآمدي فهو يستطيع اجتياز هذه الصعوبة ؛ إذ هو لا يعتمد في إثبات الواجب بذاته على فكرة الإمكان وحدها ، بل الإمكان بشرط الحدوث كما سبق البيان ، وإذن فهذا (الممكن الأزلي) – إن جاز التعبير – الذي لا يعني الإمكان فيه سوى قيامه بالغير[6] . لا يعترض طريقه في إثبات الواجب بذاته ؛ لأنه لا يعتمد في هذا على الإمكان المطلق ، بل على الممكن الحادث فعلا بعد العدم .

على أن اعتبار الصفات واجبة بالذات لا يخلو أيضا من صعوبة ، بل هو أشد خطرا من القول بإمكانها – كما يرى عصام الدين الإسفرايينى – إذ هو مناف لأصل الإيمان وهو التوحيد[7]، ولكنا نعلم أن الصفات عند الآمدي لا تغاير الذات إلا من حيث المفهوم ، وإلا فهي في الحقيقة داخلة في مفهوم

---

(١) فخر الدين الرازي وآراؤه ٢١٧.

(٢) انظر : شرح النسفية ٢٣٠، ٢٣١.

(٣) انظر : الأربعين ١٦٢ والمعالم ص ٤٩ والأبكار ١/١٥٨ ب

(٤) الأربعين للرازي ص ٤١.

(٥) شرح النسفية ٢٣٣.

(٦) يأخذ ابن تيمية بفكرة التفرقة بين الحاجة الى القابل والحاجة الى الفاعل في الرد على حجة الفلاسفة المذكورة . انظر : ابن تيمية السلفي ٩٢ – ١٠٠ .

(٧) حاشية العصام على شرح النسفية ٢٣٣

(الإله) المتصف بكمالاته أزلا كما سبق ، وليس الاشتراك بينهما فى الوجوب إلا معنى سلبيا لا يفضى إلى تكثر فى ذات واجب الوجود ولا يخدش التوحيد.

لكن يبقى بعد ذلك أن تحليل الذات الإلهية على هذا النحو إلى أجزاء ، وإخضاعها لمقولات الإمكان والوجوب والعرضية والذاتية وغيرها من الاعتبارات الإنسانية ، أو صفات المواد الكائنة الفاسدة ، ليس الا تحكيما للمقاييس المادية التى لاتتناسب مع المعارف الإلهيةوالحقائق الغيبية ، ولقد كان الأولى فى ذلك أن يكتفى بإثبات إله واحد متصف بكمالات الألوهية دون التعمق إلى ما هو أبعد من ذلك ؛ فهو تكلف لا يفضى إلا إلى مثل هذه الصعوبات التى إن حللنا بعضا منها فقد نعجز عن حل حاسم لها جميعا ، «سبحانك ، أنت كما أثنيت على نفسك ، لانحصى ثناء عليك» .

***

سادساً : الصفات وطريقة إثباتها :

هل من طريق لإثبات الصفات إجمالا ، أم لابد من إثبات كل منها على حدة بدليل خاص ؟ .

هناك عدة طرق اتبعها المتكلمون لإثبات الصفات إجمالا ، لكنها لم تسلم من سهام النقد ، مما دعاهم أخيراً إلى اقتراح طريقة جديدة لإثبات الصفات جملة يمكن أن نسميها «طريقة الكمال» فلنبدأ الآن بنقد الطرق القديمة، ثم نعرض الفكرة المقترحة :

الطريقة العامة :

وهى التى سلكها أهل الإثبات كما يقول الآمدى فى (غاية المرام)[1] ، بل إنها أو أجزاء منها هى طريق المعتزلة أيضا كما سنرى[2] ، وهى تقوم أساسا على مبدأ قياس الغائب على الشاهد . ولذا يرفضها من رفضوا هذا المبدأ فى الأمور الإلهية ، ولهذه الطريقة مرحلتان : أنهم تعرضوا لإثبات أحكام الصفات أولا ، ثم توصلوا منها إلى إثبات العلم[3] بالصفات :

فقد قالوا : العالَم فى غاية الحكمة والإتقان ، ومثله مع إمكانه لا يصدر إلا عن مريد له قادر عليه عالم به كما هو الحال فى الشاهد ، وإذا ثبتت هذه الأمور لصانع العالم فلا بد أن يكون حيا إذ الحياة شرط هذه الصفات فى الشاهد ، فكذا فى الغائب ، ويلزم من كونه حيا أن يكون سميعا بصيرا متكلما ، فإن من لم يثبت له هذه الأشياء يتصف بضدها من عمى وطرش وخرس طبقا لما فى الشاهد أيضا ، والخالق منزه عن كل هذه النقائص . وهذا هو القدر الذى يتفق فيه المعتزلة والأشاعرة ثم يختلف طريقهما بعد ذلك .

(١) انظر : ص ٣٦ من القسم الثانى وحاشيتها .
(٢) انظر : شرح الاصول الخمسة ١٥١ - ١٨٢ .
(٣) انظر : ص ٣٦ من القسم الثانى .

ولكن هذا الطريق «مما يضعف التمسك به جدا» - كما قرر بعض المتكلمين - ، لأنه ينبنى على الاستقراء فى الشاهد أى الواقع ثم قياس الغائب على الشاهد وهو فاسد(1)، وقد بينا فى موطن آخر سبب فساده(2)، ونشير هنا إلى خطورة هذا القياس على مبدأ التنزيه ، إذا ما انسقنا إلى إثبات كل أحكام الشاهد للغائب مع ما فيها من نقص . على أن الأشاعرة بوجه خاص لايحق لهم استخدام هذا القياس ؛ لأنهم يقررون أن الفاعل فى الشاهد مخالف للفاعل فى الغائب ، فليس هنا إلا الاكتساب لا الفعل الحقيقى، وإذن فالموجود فى الغائب غير الموجود فى الشاهد ، والموجود فى الشاهد غير الموجود فى الغائب ، فأنى يصح القياس؟! (3) ومن المعلوم أن الأشاعرة يحرصون بالنسبة لأفعاله تعالى على إبطال حكم هذا القياس بينما يصححونه فى مسائل الصفات وأن المعتزلة على العكس من ذلك بوجه عام .

ومتى بطل الأساس الذى يقوم عليه هذا الاستدلال فقد انهارت سائر أجزائه الأخرى(4) .

لكن هناك اعتراضات أخرى على الأشاعرة بأن إثبات الصفات عن طريق التوصل إليها من أحكامها يعنى أن الأحكام عند المثبت أعرف من الصفات نفسها ، فكيف تعرفون الأحكام بواسطة هذه الصفات وتقولون (القادر هو من قامت به القدرة ؟)(5) أليس فى هذا دور واضح ؟

على أنه يلاحظ عدم اقتناع شيوخ الاشاعرة أنفسهم بهذه الطريقة ، ولذا عدل بعضهم(6) عنها إلى طريقة أخرى وهى ادعاء البديهة والضرورة فى دلالة

---

(1) انظر : الابكار 1/55 أ ، ب وص 36 ، 37 من القسم الثانى .
(2) انظر : ص 37 من القسم الثانى .
(3) غاية المرام ل 20 أ = ص37
(4) انظر : ص 39 من القسم الثانى
(5) انظر : ص 40 من القسم الثانى .
(6) كالباقلانى والجوينى ، انظر : ص 40 من القسم الثانى والأبكار 1/55 ب .

الإحكام والاتقان على أحكام الصفات ، وادعاء الضرورة أيضا فى دلالة هذه الأحكام على الصفات نفسها، ولكن الآمدى الأشعرى يوافق على الخطوة الأولى[1] ويرى أن الخطوة الثانية ليست إلا من قبيل (التحكم) ، وإلا فكيف نفسر مخالفة كثير من العقلاء فيها كالمعتزلة والفلاسفة ، وهل نبيح لهم أيضا أن يتمسكوا بالبداهة دليلاً على ما يقولون [2]؟

طريقة الكمال :

ولكن إذا كانت هذه الطرق العامة لاتخلو من ضعف ، فهل نكتفى بالاستدلال على كل صفة على حدة ؟ يميل بعض المتكلمين إلى ذلك[3]، ولكن الآمدى يقول لنا – فى كتابه الأبكار – فى ثقة واضحة :

«واعلم أن ههنا طريقة رشيقة يمكن طردها فى إثبات جميع الصفات النفسانية وهى مما ألهمنى الله تعالى إياه ، ولم أجدها على صورتها وتحريرها لأحد غيرى ، وذلك أن يقال : المفهوم من كل واحد من الصفات المذكورة إما أن يكون صفة كمال أو لاصفة كمال : لاجائز أن يكون لاصفة كمال وإلا كان حال من اتصف بها فى الشاهد أنقص من حال من لم يتصف بها . وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة فى الشاهد . فلم يبق إلا القسم الأول وهو أنها فى نفسها وذاتها كمال ، وعند ذلك فلو قدر عدم اتصاف البارى تعالى بها لكان ناقصا بالنسبة إلى من اتصف بها من مخلوقاته ، ومحال أن يكون الخالق أنقص من المخلوق [4].

والحق أنها طريقة سهلة ولا تخلو من رشاقة كما يصفها الآمدى ، الذى يحرص على إبعادها عن شبهة قياس الغائب على الشاهد ، بمحاولة إثبات أن

---

(١) انظر : الابكار ١/٢٦٢.

(٢) غاية المرام ل٢١ب – ص٤٠ من القسم الثانى .

(٣) غاية المرام ل٢٢ب .

(٤) الأبكار ١/٥٧ب ، ٥٨أ .

هذه الصفات كمالات فى الواقع ونفس الأمر ، يصرف النظر عمن اتصف بها فى الشاهد ، وهو يرد على من عارضه فى ذلك متمسكا بأن هناك بعض الكمالات كالذوق والشم ونحوها ، ومع ذلك لا تطلقها على الله ، بقوله: إنه لابد من أن تكون هذه الصفات كمالات فى نفسها ، أو ليست كذلك ، ولا واسطة بين ذلك فى نظر العقل ، وأما ما ذكرتموه فنحن لا نمانع فى أن كل كمال فى المخلوق يجب أن يثبت للخالق إلا أن يستلزم نقصا من جهة ما . ومن ادعى أن العلم والقدرة والإرادة وسائر الصفات تجر نقصا إلى ذاته تعالى فعليه البيان وعلينا أن نجيبه(١).

ولعل ابن رشد قد سبق الآمدى إلى طريقة الكمال هذه وإن سماها طريقة التشبيه(٢) ، كما نجدها أيضا عند النسفى الماتريدى دون تفصيل فى معرض استدلاله على قدم الصفات (٣)، وفيما بعد نجد ابن تيمية يهتم بهذه الطريقة ويجعلها عمدته الأساسية فى إثبات صفات البارى(٤) ، ومثله فى هذا تلميذه ابن القيم (٥)، وبعض المتأثرين به كابن أبى العز الحنفى (٦)، بل نجد بعض المعاصرين يلجأ إلى هذه الطريقة كالشيخ محمد عبده فى حاشيته على العقائد العضدية (٧).

---

(١) انظر : الابكار ١/٥٨ أ، ب

(٢) انظر : ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٢٣.

(٣) انظر : بحر الكلام ص ١٦.

(٤) انظر : ابن تيمية الحنبلى ١١١، ١١٦.

(٥) انظر : مدارج السالكين ١/٣١.

(٦) انظر : شرح الطحاوية ٢٩ – ٤٠ .

(٧) انظر : شرح العقائد العضدية ١٥٧.

سابعاً : هل الصفات متغايرة بينها ؟

تعرض المتكلمون من مثبتة الصفات لهذا السؤال ، واختلف كلمتهم فى الإجابة عنه - كما يحكى الأشعرى فى «المقالات»[١]. وهناك رأيان فى علاقة الصفات بعضها بالبعض الآخر : فالبعض يقطع بالتغاير ، وآخرون لا يريدون القطع بهذا ولا بنقيضه .

وقد ورث الأشاعرة هذا السؤال الخطير الذى تنبع خطورته من أنه من الممكن أن يجرهم إلى الاعتزال أو يؤكد عليهم تهمة تعدد القدماء[٢] ، وقد فر بعضهم من مواجهته عقليا إلى التمسك بالسمع الذى أثبت أكثر من صفة ، يقول الشهرستانى ، مصورا هذا الموقف فى ختام كلامه عن الصفات : «ثم هل تشترك هذه الحقائق والخصائص فى صفة واحدة أو ذات واحدة ؟ فتلك الطامة الكبرى على المتكلمين حتى فر القاضى أبو بكر الباقلانى - رضى الله عنه - إلى السمع، وقد استعاذ بمعاذ والتجأ إلى ملاذ . والله الموفق»[٣].

ويبدو أن بعضهم صرح بعدم تغاير هذه الصفات ورجوعها إلى معنى واحد لا هو نفس الذات ولا غيرها ، وقد أشار الآمدى إلى ذلك فى «غاية المرام» دون تحديد ، وفى كتاب (المضنون به على غير أهله) المنسوب إلى الإمام الغزالى : «يتخيل بعض الناس كثرة فى ذات الله تعالى ، عن طريق تعدد الصفات ، وقد صح قول من قال فى الصفات لا هو ولا غيره . وهذا التخيل يقع عن توهم التغاير ، ولا تغاير فى الصفات [٤]» . ثم يضرب لذلك بعض

---

(١) انظر : مقالات الإسلاميين ١/ ٢٣٠ - ٢٣١ .

(٢) يشير الغزالى إلى خطورة هذا السؤال من هذه الجهة فى (الاقتصاد) ٧٩ ، ولكنه يحاول الإجابة عنه باختيار تغاير الصفات فيما بينها مع وحدة كل منها فى ذاتها ، ولكنه يشير إلى أنه يثير اشكالات عويصة، غير أنها أقل من إشكالات أى اختيار آخر ، ولا سبيل إلى حسم مثل هذه الإشكالات فى أمر كهذا يتعلق بذات الله وصفاته المتعالية على أفهام الخلق - الاقتصاد ٧٩ - ٨١.

(٣) نهاية الأقدام ٢٣٦،٢٣٧.

(٤) المضنون به على غير أهله - ضمن القصور العوالى ص ٣١١ .

الأمثلة مؤكدا ألا تغاير بين العلم والقدرة والكلام إلا من حيث الاعتبارات [1].

وقد نزع الإمام الرازى فى بعض كتبه إلى اعتبار الصفات وجوها للذات أو مجرد نسب وإضافات لها، فاقترب إلى حد كبير من موقف المعتزلة والفلاسفة[2].

أما الآمدى فيحكى لنا فى (غاية المرام) أن الذى عليه الشيخ أبو الحسن وعامة الأصحاب أن الصفات النفسية لذات واجب الوجود ، كالعلم والقدرة وغيرها «لا يقال إنها عينه ولا غيره ؛ بناء على أن معنى المتغايرين كل موجودين صحت مفارقة أحدهما للآخر بوجه ما كالزمان والمكان ونحوه، وهذا الكلام بعينه جار فى تغاير الصفات النفسية بعضها مع بعض أيضا»[3] وهذا يدل على أن الأشعرى قد اختار الموقف الثانى فيما نقلناه عنه فى (المقالات) وتابعه أكثر أصحابه على ذلك .

ولكنه لا يرضى عن هذا فيعقب على ما سبق : وهذا مما لا أرى حاصله يرجع إلى أمر يقينى ولا إلى معنى قطعى ، وإنما هو راجع إلى أمر اصطلاحى[4]. ثم يوضح ذلك بأن الصفات تتغاير فعلا من حيث المفهوم ، فإن المعنى الذى تدل عليه كل واحدة منها غير ما تدل عليه الأخرى ، ويمكن فهمه مستقلا عن غيره ، وهذا أوضح معانى الغيرية .

ولكن هل يعنى ذلك التغاير الحقيقى ، أو تعدد الصفات حقيقة ، وهل يجوز لنا التصريح بذلك ؟ إنه يرى أن الشرع لم يبح ذلك[5] ، فضلا عن أنه لا تتعلق به ضرورة اعتقادية ، فما على المؤمن إلا أن يثبت الكمالات المختلفة

---

(١) السابق.

(٢) فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٦٢ .

(٣) غاية المرام ل ٦١ أ، ٦٢ ب.

(٤) غاية المرام ٦٢ب – ص ١٣٤ من القسم الثانى .

(٥) السابق .

التى شهد لها العقل ونطق بها السمع ، دون دخول فى هذه المضايق التى وقع فيها بعض الأصحاب ، فعجزوا عن تحقيق الجواب .

ويعرض الآمدى فى النهاية إجاباتهم مبرهنا على ضعف جواب القائلين بتعددها وتغايرها ، ويشير إلى ما يرد عليه من إشكالات ، وكذا بالنسبة إلى من قال باتحادها ورجوعها جميعا إلى معنى واحد ، مؤكدا أن الموقف السليم - حتى من الناحية العقلية - هو الإعراض عن مثل هذا البحث الذى لا يوصل إلى يقين ولا يفضى إلى خير ، وألا يستخفنا تهويل المهولين بمثل هذا السؤال الذى ليس فى يدنا إمكانات الفصل فيه ، بل ولا يهمنا التصدى له أصلا[1]: «إذا ثبت القول بكونه محيطا بالموجودات وعالما بها ومخصصا لها فى وجودها وحدوثها ، وثبت له غير ذلك من الكمالات المعبر عنها بالصفات، فهو ما طلبناه وغاية ما رمناه»[2] .

ولقد اختار الآمدى الموقف السليم الذى سبقه اليه ابن رشد ودعا إلى الأخذ به فى مثل هذه المضايق ، يقول أستاذنا الدكتور محمود قاسم - فى مقدمته لمناهج الأدلة - : «فليس من شأن العامة ولا المتكلمين إذن أن يشغلوا أنفسهم بما لا طاقة لهم به ، وينبغى لهم أن يعترفوا بتعدد الصفات ، وأن يدَعوا لرجال البرهان والفلسفة أن يقرروا هذه الحقيقة الكبرى ؛ وهى أن الصفات لا يمكن إلا أن تبدو متعددة من وجهة النظر الإنسانية ، وأما فى حقيقة أمرها فهى فوق مستوى عقولنا جميعا ، وهذه حقيقة يرى ابن رشد أنه من الواجب ألا يصرح به للجمهور ، لا لأنها خاطئة ولكن لأنهم يعجزون عن فهمها»[3]. وهو ما يراه ابن عربى أيضا [4].

ونختم بذلك هذه المسائل التمهيدية بعد أن اتضح لنا موقف المتكلمين من

---

(١) انظر : نصوصه فى ذلك فى القسم الثانى ص ١٠٧ - ١٠٩ .

(٢) غاية المرام ل ٥٢ - ١٠٧ من القسم الثانى .

(٣) مناهج الأدلة المقدمة ص ٤

(٤) قاسم : دراسات ٣٠٥ - ٣١٣ .

مسألة الصفات ومشاكلها الرئيسة بصفة عامة ، وتبين لنا أيضا أن البحث العقلى وحده لايكفى للوصول إلى الحقيقة الكاملة فى المسائل الإلهية ، فمداه فى النهاية محدود ، ولامناص من اللجوء إلى الوحى الإلهى ، وخاصة عندما يستنفد العقل طاقته ويعرف محدوديته - كما اعترف بذلك أساطين المتكلمين والفلاسفة - ويردد تسابيح النبوة : «سبحانك ، لانحصى ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك !» .

***

المسألة الثالثة

الصفات النفسية أو معرفة الإثبات

تمهيد عام :

إذا كانت معرفة حقيقة ذات الله سبحانه غير ممكنة للعباد فليس معنى ذلك أن المعرفة به تعالى – ولو على وجه الإجمال – مستحيلة ، أعنى المعرفة الممكنة فى الحياة الدنيا ، بل هى متاحة لكل عاقل، أوبالأحرى واجبة على كل مكلف .

والطريق إلى هذه المعرفة الممكنة الواجبة فى الوقت نفسه – الممكنة بالعقل والواجبة بالشرع – مكون من مرحلتين : أولاهما مرحلة الإثبات أو التشبيه ، أى إثبات كل كمال – أخبر به الشرع ، وحكم العقل بأنه كمال لايستلزم نقصا – لله سبحانه ، إذ لا يعقل أن يكون الخالق أنقص من المخلوق ، ولكن مع مراعاة التفرقة بين صفات المخلوق وصفات الخالق ، حتى فيما هو من قبيل الكمالات .

والثانية هى (مرحلة التنزيه) وهى سلب كل سمات النقص والقصور التى نجدها فى البشر وفى سائر الموجودات المادية ، الكائنة الفاسدة ، المحصورة فى المكان والزمان ، عن الله –سبحانه– الذى هو مبدأ الكائنات وخالق ما سواه من الموجودات ، والمتعالى فوق كل القيود والحدود التى تخضع لها المخلوقات.

والجمع بين هاتين الطريقتين أو المرحلتين هو ما فطن إليه كبار النظار والمفكرين من المسلمين ، متكلمين كانوا أو فلاسفة أو صوفية ؛ فالآمدى الأشعرى – فى كتابه غاية المرام – يجعل كلامه عن صفات الله سبحانه ، بعد أن أثبت وجوده ، فى قانونين : أحدهما (فى إثبات الصفات وإبطال تعطيل من ذهب إلى نفيها من أهل المقالات)[1] والآخر فى (إبطال التشبيه

(١) انظر : ص ٢٠ وما بعدها من القسم الثانى .

وبيان ما يجوز وما لا يجوز على الله سبحانه) وان كان قد فصل بينهما بالحديث عن (وحدانية البارى تعالى)[١] فى قانون مستقل ، وهو ، ولا شك، من قبيل معرفة التنزيه أيضا ، إذ هو يهدف إلى سلب التعدد عن ذات البارى – تعالى .

كما نجده فى «الأبكار» يفرد فصلا لإثبات «الصفات النفسية»[٢] وآخر لما لا يجوز على البارى –تعالى[٣] . إنها طريقة الجمع بين التنزيه والتشبيه التى دعا إليها ابن رشد وأثبتها فى كتابه (مناهج الأدلة)[٤]. وفطن لها الماتريدى[٥] . والغزالى[٦] ، وكذا ابن عربى الصوفى[٧] . والآمدى يركز على كلتا الطريقتين فى التعرف إلى الله –عز وجل– بصورة متوازنة إلى حد كبير رغم أشعريته الواضحة ، وقد سبق أن لاحظنا من قبل عند الحديث عن (أخص وصف الله) أن الروح الأشعرية أميل إلى تأكيد الصفات الإيجابية أو المعنوية الزائدة على الذات ، من أجل تأكيد وتعميم القدرة والإرادة الالهيتين ، بينما تنزع الروح الاعتزالية إلى التنزيه والتفريد والتوحيد ، وتعمد من أجل ذلك إلى التركيز على الصفات السلبية ، والتسوية بين سائر الصفات والذات الالهية . ولكن الآمدى كانت له – فيما يبدو – أسبابه الخاصة للعناية بكلتا الطريقتين ، والمزج بين روحى هاتين المدرستين .

فهو من جهة يرى أن «التمييز بين الذوات لا يحصل بالصفات السلبية ، ككونه لاحد له ولا نهاية له ولا جسم ولاعرض ونحوه»[٨] وذلك ؛ (لأن

---

(١) انظر : ص ٤٤ وما بعدها من القسم الثانى .
(٢) انظر : الأبكار ١/٥٣ ب وما بعدها .
(٣) انظر : الأبكار ١/ ١٤٢ وما بعدها .
(٤) انظر : مناهج الأدلة – المقدمة ص ٤٤ – ٤٨ ،١٦٨ ، ١٧٠ – ١٧٦ .
(٥) أنظر مقدمة مناهج الأدلة ص ٤٤ ، فخر الدين الرازى وآراؤه ٢١٧ .
(٦) انظر : : المقصد الاسنى ص ٦ ، ٢٧ .
(٧) قاسم : دراسات ٣٠٧ .
(٨) الأبكار /٥٠ ب .

السلب عدم محض ، وذلك لا تأثير له فى التمييز والتخصيص ؛ إذ ما ليس بشىء لا يكون مستوعبا لما هو شىء ، ولأنه لا فرق بين قولنا إنه لا مميز وبين قولنا إن المميز عدم»[1] . كما أن النسب والإضافات لا تكفى أيضا لهذا التمييز « قد بينا أن الاختلاف يستدعى مميزا ، وما قيل من أنه يجوز يسند إلى النسب والإضافات فمندفع»[2] .

وهذه فكرة جليلة عنى بها ابن تيمية من بعد ، حيث قرر أن الكمال الحقيقى لا يكون إلا أمرا وجوديا، وأن الامور السلبية لا تكون كمالا إلا إذا تضمنت أمرا وجوديا ، إذ العدم المحض ليس بشىء فضلا عن أن يكون كمالا ، ولذا فهو ينتقد الفلاسفة والشيعة والمعتزلة ، بل والأشاعرة أيضا ، لإسرافهم فى السلوب التى يرى هو أنها ليست من شأن الموجود الحقيقى ، فإن الذى تنحصر صفاته فى السلوب هو العدم المحض[3] . وقد امتدت هذه الفكرة فى تلاميذه والمتأثرين به[4] . ولعل هذا المعنى هو الذى حدا بالمعتزلة بعد شيخهم واصل إلى أن يعدلوا عن موقفهم من الصفات الإيجابية، خشية أن يفضى بهم ذلك إلى التعطيل وإلى جعل الاله فكرة مجردة لا مضمون لها ، فمالوا إلى إثبات اثنتين منها ، ثم إلى أكثر من ذلك ، وإن عبروا عنها بالأحوال ، وقد نبه إلى هذا التحول ومغزاه أستاذنا الدكتور محمود قاسم فى مقدمته لكتاب (مناهج الأدلة)[5].

ولذا فنحن نستطيع القول بأن علماء أهل السنة ومتكلميهم ، من مثبتة الصفات ، كانوا مدفوعين إلى تأكيد هذا الجانب الإيجابى من صفات الله

---

(١) غاية المرام ل ٢٤ ب ، ٢٥ أ = ص ٤٧ .

(٢) غاية المرام ل ٣٤ أ .

(٣) انظر : ابن تيمية السلفى ١١١– ١١٦ وانظر : نقض المنطق ٣٢،٥٠ والعقيدة الواسطية ٤،٣ . وعقيدة أهل السنة ٢٣ .

(٤) انظر : شرح الطحاوية ٤٣ – ٤٩ وإيثار الحق ١٢٩ ، ١٣٠ واجتماع الجيوش ٣٣–٣٥ ، ١٦٤ .

(٥) مقدمة مناهج الأدلة ٣٨ ، ٣٩ .

–عز وجل– لا لمجرد الخضوع للنصوص الواردة فى ذلك ، فإن هذه النصوص عديدة وتضم من أمثال قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شىء ﴾ و﴿ قل هو الله أحد﴾ الكثير أيضا ، ولا غفلةً عن القاعدة التى تقضى بالتفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، فهم جميعا على اختلاف مذاهبهم يحاربون التشبيه والتمثيل . ولكن من أجل مقاومة تيار النفى الذى شاع لدى الفلاسفة والمعتزلة والشيعة المتأخرين ، وخاصة لدى الفلاسفة الذين تأثروا بالتصور الأرسطى للإله أو العلة الأولى المتعالية على كل ما يتصل بالوجود المادى ، حتى لا تكاد تعرف من أمر العالم شيئا ، بينما هم يجدون أن الذات الإلهية – التى تطالعنا من القرآن الكريم – ذات عالمة قادرة فعالة ، مريدة مهيمنة على الملك والملكوت ، تمد بفضلها ورعايتها كل كائن فى هذا الوجود ، وتعنى بشأنه ، وتمسك الكون كله أن يزول ، وتفصل فى أمره بدءاً ونهاية ﴿ كل شىء هالك إلا وجهه، له الحكم وإليه ترجعون﴾ [1].

ومن جهة أخرى فإن الآمدى يحرص على التنزيه حتى نجده بين الأشاعرة فى أقصى طرف التنزيه ، فهو يرى أنه لا يمكن أن يكون لله تعالى (وصف معين) هو أخص صفات ذاته يميزها عن سواها ، وحتى لو وجد هذا الوصف فإنه لا يمكننا إدراكه ، وذلك لأن ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات لنفسها ، لا لأنها تختلف عنها بالصفات فحسب[2] . ولكنه يقف من الصفات الخبرية موقفا متطرفا فينفيها جميعا كصفات قديمة ، ويؤولها إلى معان أخرى من الاستيلاء والغلبة والعلو المعنوى والقرب الروحى ونحو ذلك ، مخالفا بذلك القدماء من شيوخ المذهب كالأشعرى والباقلانى ، وهو يرفض كل تغير فى الذات الإلهية ويعارض أقرب أسلافه إليه ، وهو الإمام الرازى ، فيما رآه بشأن حلول الحوادث فى ذاته تعالى[3] .

---

(١) سورة القصص (٨٨) .

(٢) انظر : ما سبق فى عن أخص وصف الله .

(٣) انظر : فيما يلي ص .

لقد بدأ الاشاعرة يستخدمون سلاح التأويل ، ويقتربون من المعتزلة بوضوح في هذا الصدد بعد الباقلانى ، وكان للجوينى دور بارز فى هذا الشأن ، استمر على يد الغزالى ، حتى إذا جاء الرازى وألف (تأسيس التقديس) الذى اعتبره ابن تيمية (تقديس الجهمية) ضاقت مسافة الخلف بين الأشاعرة والمعتزلة إلى حد كبير ، وللآمدى دور واضح فى هذا للأسف الشديد .

والآمدى يصر على وصف هذه الصفات الإيجابية بالنفسية ، مع أنها عند الأشاعرة تسمى كثيرا بالصفات المعنوية لدلالتها على معان مغايرة للذات قائمة بها عندهم . أما النفسية فهى عندهم (كل صفة إثبات للنفس ، لازمة ما بقيت النفس ، غير معللة بعلة ، قائمة بالموصوف)(١) كما يقول الجوينى في «الإرشاد» ويمثل لها بالتحيز للجوهر ، والوجود لله تعالى وقدمه وبقائه . ومثل هذا التقسيم للصفات عند الأشاعرة وتحديد المراد بالنفسية والمعنوية ، نجده عند ابن رشد أيضا(٢) . ولكن الآمدى يخرج على هذا المصطلح ربما لتأكيد أن هذه الصفات ، وإن كانت مغايرة للذات فى المفهوم ، داخلة فى مفهوم لفظ الجلالة ، والمقصود بالإله المعبود إنما هو مجموع الذات وهذه الصفات القائمة بها.

(١) انظر : الإرشاد ص ٣٠ وانظر أيضا ص ٦١ وما بعدها .
(٢) مناهج الأدلة ص ١٦٥ ، ١٦٦ .

(١) صفة الإرادة

أ- الاراء حولها :

يمكن تلخيص آراء المتكلمين والمفكرين المسلمين بوجه عام حول هذه الصفة الإلهية على النحو التالى :

أ) فأهل السنة من الماتريدية والأشاعرة[١] وأهل الحديث[٢] من مثبتى الصفات الإيجابية ، يقولون إنه تعالى مريد على الحقيقة ، أى أنهم يقولون بالإرادة كصفة وجودية قديمة قائمة بذاته تعالى .

ب) وأما الفلاسفة والمعتزلة والشيعة المتأثرون بالاعتزال فيذهبون إلى أنه تعالى غير مريد على الحقيقة ، بالمعنى الذى حدده أهل السنة ، ولكنه - سبحانه - يوصف بها على الوجوه التالية :

١- إن معنى كونه مريدا عند الفلاسفة المسلمين صدور أفعاله عنه دون كراهية أو جبر ، وقد وافقهم على ذلك النجار من المعتزلة ، فهم لاينفونها ولكن يؤولونها على هذا النحو ، إذا التزمنا بالانصاف والأمانة ، فهذا ما نجده فى كتب الفارابى وابن سينا[٣] وفى الدراسات الحديثة عن القوم[٤]، أما اتهامهم بالتعطيل المطلق للصفات فليس حكاية لمذهب بقدر ما هو حكم متأثر بالموقف المذهبى .

٢- وأما المعتزلة فيمكن تفصيل مواقفهم على النحو التالى :

• ذهب النظام والكعبى إلى أن إرادته تعالى لأفعاله خلقه لها ، ولأفعال

---

(١) انظر : ص ٤٣ من القسم الثانى .

(٢) انظر : الأبكار ١/٦٤ ب وما بعدها ، ومناهج الأدلة ٦١ ، وبحر الكلام ٢١ .

(٣) انظر : عيون المسائل للفارابى ص ٥ والإشارات ٣/٥٦١ .

(٤) انظر : مقدمة مناهج الأدلة للدكتور/ قاسم ص ٦١ ، ٦٢ ونظرية المعرفة عند ابن رشد له أيضا ٢٦٣ ، ٢٦٤ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين د/ الالوسى ٥٦ = ٦٣ .

العبـاد أمره بها ، وهـذا أيضا نقـل دقيق لآرائهـما[١] . وإن كـان الامدى فـى «المآخذ» يـنقل عن الرازى أن الـكعبى والجـاحظ وأبا الحسين قـالوا بأن الإرادة هى داعية الإحسان[٢] .

• أما الجاحظ فإنه أنكر الإرادة فى الشاهد وفسـرها بعدم السهو والغفلة من الفاعل ، وهذا يتفق مع مـا يذكره الشهرستانى[٣] ، وإن كان هو والـبغدادى ينسبان إليه القول بأن نصيب الإنسان من فعله ليس إلا الإرادة[٤].

• وأما الـبصريون مـن المعتـزلة فقالـوا : إنه تعـالى مريـد بإرادة قائمـة لا فى محل، وهذا هو ما حكاه الأشعرى فى المقالات عن أصحاب أبى الهذيل[٥].

وإلى قـريب ممـا قال به الـفريق الأول ذهـب كل مـن الشيـعة الإثنـا عشـرية والزيدية[٦] ، أما الإسـماعيلـية فلـهم مذهب في الصفـات يمثل أقصـى طرف التعطيل فى البيئة الإسلامية ، ألمحنا إليه فيما سبق[٧] .

جـ- وأمـا الكرامـيـة فقالوا : إنـه تعالى مـريد بإرادة حادثـة فى ذاته، فخـلق الإرادة أو القـول (كن) فـى ذاته يـستـنـد إلى الـقدرة الـقديمـة ، ولـيـس محـدثا بإحداث بل هو حادث غير محدث فـقد فرقوا بينهما[٨]. وهذا غير مستغرب من أصحاب هذا المذهب ذى النزعة التشبيهية الواضحة[٩].

---

(١) انظر : الملل والنحل ٦٩/١ ، ٨٢ ونشأة الفكر ٥٦٦/١ .

(٢) المآخذ ل ٣٩ أ .

(٣) الملل والنحل ٩٤/١ ، ٩٥ .

(٤) الملل والنحل ٩٥/١ والفرق بين الفرق ١٦٠ ، ١٦١ .

(٥) انظر : مقالات الإسلامين ٢٤٤/١ ، ٢٤٥ .

(٦) راجع ما مر ص ٤٧ ، وانظر الشافعى : المدخل .

(٧) السابق .

(٨) انظر : غاية المرام ل ٧١ ب = ص ١٦٣ من القسم الثانى .

(٩) انظر : الفـرق بين الـفرق ٢٠٤ ، ٢٠٥ ونشـأة الفـكر ٦٣٥/١ ، ٦٣٦ ، والـتجسيم عـند المسلمين ص ٣٠ وما بعدها .

ب– تعريفها :

إزاء هذه الاختلافات الواسعة ، فإنه لابد من تعريف الإرادة «ليكون التوارد بالنفى والإثبات على معنى واحد»[١] . وهنا نجد الأشاعرة يعرفونها بالقصد إلى المراد ،أو إيثار المراد ، أو اختيار الحادثات ، أو المشيئة المجردة وينسب للبلاقلانى ، لكن الآمدى ينتقدها من نواحى عدة منها أنها جميعا تعريفات لفظية [٢]، وأن التعريف الثانى يشعر بسابقة التردد بين أمرين أحدهما آثر من الاخر والإرادة أعم من ذلك ، فإنها قد تكون حيث لا تردد[٣] . وهذا النقد يذكرنا بتعريف ابن رشد للإرادة الإلهية بأنها الاتجاه إلى أفضل وضع ممكن مباشرة وبلا سبق تردد كما هو الحال فى الشاهد[٤] ، ولكن الآمدى وإن نفى التردد كابن رشد فهو أيضا ينفى الحكمة والغرض عن أفعاله – تعالى – بخلاف ابن رشد الذى يرى أن ذلك مما يتنافى مع الكمال الالهى[٥].

ويختار الآمدى أنها «عبارة معنى من شأنه تخصيص أحد الجائزين دون الآخر»[٦] ثم يفرق بينها وبين القدرة وسائر الصفات ، وبينها وبين الشهوة والتمنى والعزيمة والرضا[٧] ؛ فالإرادة إذن هى صفة الكمال الإلهية الإيجابية التي بها يترجح أحد الأمور الجائزة المتقابلة علي ما سواه ؛ كوجود زيد مثلا بدلا من عدمه ، وفي الوقت المعين له بدلا مما قبله أو بعده ، وعلي صفاته الخاصة به بدلا من غيرها ... إلخ ، وذلك طبقا للعلم القديم والحكمة الشاملة .

---

(١) الأبكار ١/٦٥أ .

(٢) انظر : نفس المصدر والصفحة .

(٣) الأبكار ١/٦٥أ .

(٤) انظر : مناهج الأدلة لابن رشد ٦١ ، ١٦٣ ، قاسم : نظرية المعرفة ١٦٦ .

(٥) انظر : ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٢٠٠ – ٢٠٥ ومقدمة مناهج الادلة ٦١ ، ٦٢ .

(٦) الأبكار ١/٦٥أ ه ب .

(٧) انظر : الأبكار ١/٦٥ ب ، ٦٦أ والمآخذ ل ٣٨ ب ، ٣٩ .

جـ- الاستدلال عليها :

يستدل الأشعرى على ثبوت الإرادة بأنه لو لم يكن الله تعالى متصفا بالإرادة لاتصف باضدادها من السهو والكراهة والآفة [1] ، لكن متأخرى الأشاعرة ينتقدون هذا الاستدلال بأن الضدين قدير تفعان معا[2].

وينزع الآمدى (فى الأبكار والمآخذ) إلى الاستدلال الذى شاع لدى الأشاعرة بعد شيخهم وهو أنه قد ثبت أن لهذا العالم مبدعا وفاعلا ، وهذا المبدع الفاعل إما أن يكون فى فعله مختارا أو موجبا ، وإذا بطل الإيجاب ثبت الاختيار ، وكل الشواهد تدل على الاختيار ، ومن أبرزها أن فعل الموجب لايتنوع بل يسير على وتيرة واحدة ، وإذن فالله مريد مختار[3]. وهو استدلال لابأس به لولا ما يرتبط به من فكرة الإمكان التى انتقدها ابن رشد وغيره[4].

أما فى «غاية المرام» فنجده يطبق (قاعدة الكمال) ؛ فيقول : لو لم يصدق كونه ذا إرادة لصدق أنه ليس بذى إرادة ، وكل ما ليس بذى إرادة فهو ناقص بالنسبة إلى من له إرادة ، فان من كانت له الصفة الإرادية فله أن يخصص الشيء وله أن لايخصصه شاهدا ، فالعقل السليم يقضى أن ذلك كمال له ، وأن من لم يتصف به - شاهدا أو غائبا - أنقص ممن هو متصف به ، وإذن فلو لم يصدق كونه ذا إرادة للزم أنه أنقص ممن هو ذو إرادة ، وكيف يتصور أن يكون المخلوق أكمل من الخالق ، إن البديهة تقضى برد ذلك وإبطاله [5].

---

(١) انظر : اللمع ص ٣٧ - ٤٠ ومقدمة مناهج الادلة ٣٨ .

(٢) انظر ما سبق فى الأحكام العامة للصفات فى نقد هذه الطريقة .

(٣) انظر : الأبكار ١/٦٦ ب والمآخذ ل ٣٩ ، أ ، ب وقارن بالإرشاد ١٣١ ، ١٣٢ ، ٩٤ والاقتصاد ص ٦٠ .

(٤) انظر : مناهج الأدلة ص ٢٠٠ - ٢٠٤ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ والخيال عند ابن عربى مبحث للدكتور قاسم ص ٧٠ ، ٧١ .

(٥) انظر : غاية المرام ل ٢٣ أ ، ب = ص ٤٣ ، ٤٥ قسم ثان .

وهذا استدلال بسيط ومقنع ، لولا أن الامدى يعرضه فى أقيسة منطقية متوالية شرطية مرة واقترانية مرة أخرى ، تتخللها مصطلحات الموضوع والمحمول والرابطة والكبرى والموجبة والسالبة والمادة والصورة مما قلل من قيمته وأضعف من أثره .

د- إيضاحات :

لعله من المناسب الآن توضيح هذا الاستدلال الأخير عن طريق الإجابة على بعض التساؤلات حوله ، والرد من خلال ذلك على بعض وجهات النظر التى سبق عرضها بشأن حقيقة الإرادة :

١) هذا الاستدلال مبنى على تحقق الإرادة فى الشاهد أى إرادة الإنسان ، وأنها كمال لصاحبها، فبم الرد على ما ينسب إلى الجاحظ من إنكار وجودها في الإنسان ؟

والجواب عن هذا السؤال ببساطة : كل عاقل يجد من نفسه القصد والعزم كما يحس فى باطنه بقدرته وعلمه ، وهذا مما لا ينكره عاقل إلا عنادا ، وقد ذكر ابن الوزير فى إيثار الحق «أن هذا القدر من معنى الإرادة لاخلاف عليه»[(١)].

٢) إذا وجب أن يوصف الله – تعالى – بكل كمال فى خلقه فما هو قولكم فى الشم والذوق وغير ذلك من الكمالات الموجودة فى الشاهد ؟

والمتكلمون لايمانعون – ويحكى ذلك عن المحققين منهم – فى إثبات سائر الكمالات لله ، لكن بشرط انتفاء الأسباب المادية المقترنة بها فى الشاهد الموجبة للحدوث والتجسيم ، إذ هما محالان على الله . غاية ما فى الأمر أنه قد يتحرج من إطلاق ذلك على الله – تعالى – لعدم ورود الإذن الشرعى به ، مما يؤكد ما أشرت إليه من قبل أن أساس الصفات نجده عند جمهور المتكلمين

(١) انظر : الغاية ل ٢٤ أ والأبكار ١/٦٥ أ وإيثار الحق ٢٤٧ .

هو قيام الدليل العقلى مع الإذن الشرعى ، كما هو الحال عند الغزالى والآمدى وابن تيمية أيضا[1].

ويعرض بعض المتكلمين لتساؤلات أخرى مثل : لماذا لا تكون الإرادة عبارة عن سلب الغفلة والكراهية والإجبار كما قالت الفلاسفة ؟ ويجيب بأن السلب عدم وليس بكمال حقيقى ، وهو جواب مشتق من قاعدة الكمال التى سبق الحديث عنها .

ومثل : لماذا لا تكون الإردادة قائمة لا فى محل كما قال بعض المعتزلة ؟ وهذا يترتب عليه أن يتصرف الفاعل المختار ويكون مريدا بإرادة ليست فى ذاته[2] ، وهذا الرد نجده عند الغزالى والشهرستانى[3] .

هـ- صعوبات القول بالإرادة القديمة الشاملة :

هناك صعوبات يثيرها القول بقدم الإرادة وعمومها ، ويأتى بعضها من الوسط الفلسفى والبعض الآخر من المتكلمين :

١- فمن الصعوبات التى يثيرها الفلاسفة قولهم[4] : إذا كان المخصص قديما فنسبة الأوقات والأحوال إليه واحدة فما الذى رجح وقتا على وقت أو حالا على حال ؟ وهو سؤال خطير ينشأ عن تمسك الأشاعرة بقدم الإرادة وبحدوث المرادات فى نفس الوقت ، وهما أمران يصعب الجمع بينهما فى أكثر العقول ، كما لاحظ ذلك ابن رشد[5].

ويتصل هذا الاعتراض بمسألة حدوث العالم وقدمه ، ويتشبث الأشاعرة فى

---

(١) انظر : ص ٤٥ من القسم الثانى ومجموعة الرسائل والمسائل ١/٤٦ والاقتصاد ص ٦٧ .

(٢) انظر : ص ٤٦ - ٥٠ من القسم الثانى .

(٣) انظر : الاقتصاد ٦٣ ونهاية الأقدام ٢١٥ - ٢١٦ .

(٤) انظر : النجاة لابن سينا ص ٢٥٢ .

(٥) انظر : مناهج الأدلة ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ ومقدمته ص ١٤ ، ١٥ ، ٦١ ، ٦٢ .

الإجابة عنه - هنا وهناك - بمفهوم الإرادة عندهم وأنها عبارة عما يتأتى به التخصيص لا ما يلازمه التخصيص . وإذن فليس قدم الإرادة مستلزما بالضرورة قدم المخصص بها ، وهم يرون أن السؤال خطأ من أساسه ، لأن من يقول : لم كانت الإرادة مخصصة كمن يقول لم كانت الارادة إرادة أو الانسان انساناً ؟ وهو غير مقبول(١).

وهذا الرد يتفق مع روح المذهب الأشعرى فى تصوره للإرادة الالهية اختيارا مطلقا لا يخضع لغائية أو حكمة أو مرجح من خارج تلك الإرادة نفسها . وقد نجد أصل هذا الرد عند الشيخ الأشعرى نفسه(٢) ، وهو موجود لدى أكثر أتباعه ومنهم الآمدى(٣).

ويذكر بعض الباحثين أن مثل هذا الجواب يوجد فى اللاهوت المسيحى منذ القرن الرابع الميلادى عند القديس أو غسطين ويوحنا النحوى بعده (٤).

وأيا ما كان الأمر فهو جواب لايرضى كل المتكلمين، وقد انتقده ابن رشد وابن تيمية أيضا(٥). ويبدو أن الآمدى يحس بأن جوابه غير حاسم فليجأ إلى إلزام الفلاسفة بمثل هذا الإشكال فى قولهم بقدم المؤثر وتراخى أثره ، حيث أسندوا كل ما يحدث ويتجدد فى هذا العالم إلى الإرادات النفسية القديمة للأجرام الفلكية ولم يلزم من قدمها قدم مفعولاتها(٦).

والأولي في الرد هو التمسك بمبدأ التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وأن إرادة الله ليست كإرادة الإنسان ، وأنها تتجه إلي الأوفق للحكمة من أول

---

(١) انظر : ص ٥٠ من القسم الثانى .

(٢) انظر : اللمع ص ٣٧ ، ٤١ .

(٣) انظر : مثلا نهاية الاقدام ٤٠ ، ٤١ والأربعين للرازى ص ٥٣ والمحصل له ص ٩١ - ٩٧ والاقتصاد للغزالى ص ٦٤ والابكار ٤٧/١ ب .

(٤) انظر : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ١١٨ ، ١١٩ .

(٥) انظر : ما سيأتى فى قدم العالم وحدوثه .

(٦) انظر : ص ٥٠ من القسم الثانى والأبكار ٤٧/١ ب .

الأمر ، دون تردد كما هو الحال في الإرادة الإنسانية ، التي يرجع التردد فيها إلي نقص العلم والحكمة ، لكن الإرادة الإلهية تتوافق مع العلم الشامل والحكمة التامة ، وليست الاحتمالات أمامها متساوية أو غامضة ، كما يفترض السؤال؛ لأنه متأثر بالقياس الخاطئ ؛ قياس الغائب علي الشاهد ، أو التسوية بين عالم الغيب وعالم الشهادة(١) .

٢) وصعوبة أخرى يثيرها الفلاسفة : لو صح تفسيركم للإرادة لكان البارى – تعالى – قاصدا لمفعولاته ومراداته طالبا لها ، وهذا يتضمن أنه متكمل بفعلها مستفيد به شرفا (٢). ويجيب الآمدى بأن ذلك إنما يلزم القائلين بالغرض الموجبين للصلاح والأصلح على الله ، أما نحن فنقول إنه يتعالى ويتقدس عن الأغراض التى إن وجدت فهى عائدة إلى المفعول المرجَّح لا إلى الفاعل المرجِّح(٣).

ثم يحاول إلزام الفلاسفة أيضا بقولهم : إن الأنفس الفلكية هى المخصصة للحركات الدورية بإرادتها ومعنى ذلك أن يتوقف كمالها على حصول معلولها أى أن يتوقف كمال الأشرف على المشروف . ويضيف أنه إلزام «لاخلاص لهم منه»(٤).

٣) ومن الصعوبات التى يثيرها المعتزلة قولهم : لو كانت الإرادة صفة نفسية لما تعلقت ببعض المرادات دون البعض ، وهو مبنى على رأيهم فى أن الإنسان مريد لأفعال نفسه وأن الله لا يريد الشرور ولا الظلم ولا المعاصى (٥).

ويسارع الآمدى إلى الرد على المعتزلة بمثل حجتهم : «ونحن نقول لكم إن

---

(١) انظر : قاسم : نظرية المعرفة ١٦٧ ، وابن رشد وفلسفته ٥٠ .

(٢) انظر : الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسى ٣/٥٥٤ – ٥٥٩ .

(٣) انظر : ص ٥١ – ٥٤ قسم ثان .

(٤) انظر : ص ٥٤ من القسم الثانى والأبكار ١/٦٢ أ ، ب .

(٥) انظر ص ٥٤ من القسم الثانى والأبكار ١/٦٨ أ ، ب ومناهج الأدلة ص ٥٦ .

القدرة صفة نفسية قديمة عندكم ، ومع ذلك فقد زعمتم أنها لا تتعلق بأفعال العباد . فهذا السهم إنما يصيبكم انتم . أما نحن فنقول بأن كل كائن ومحدث فهو بإرادة الله - تعالى - وقدرته ، ولو حدث شيء بدون إرادته لكان - سبحانه - أنقص ممن تعلقت به إرادته من المختارين . أما القول بأن مريد الشر شرير ، ومريد الظلم ظالم فسبيل الرد عليه : إن إرادة الله تعالى إنما تتعلق بالأشياء من حيث وجودها بدلا من عدمها، وهى لا توصف من هذه الناحية بالشرية ، بل إن الشر نفسه ليس وصفا ذاتيا للأشياء ، ولا هو أمر وجودى ، بل هو معنى نسبى وأمر إضافى .

ثم لندع أفعال العباد فما قولكم فى الزلازل والكوارث الكونية ؟ ألستم تنسبونها إلى الخالق وتحاولون التماس الحكمة من ورائها ؟ فما الفرق بين الأمرين ؟ على أنكم فى هذه المسألة تجرون على قياس الغائب على الشاهد، وهو غير مقبول ، لأن الواحد منا إنما يوصف بالظلم لانه يخالف العرف أو المصلحة أو الشريعة ، وكل ذلك غير متحقق بالنسبة إليه تعالى[1] . وفى هذا الرد أفكار فلسفية واضحة ، وهو قريب مما نجده عند اين سينا والغزالى وابن رشد[2] وابن عربى أيضا [3].

ثم يعرض لتشبث المعتزلة ببعض النصوص من نحو قوله تعالى : (وما الله يريد ظلما للعباد - ولا يرض لعباده الكفر) فيقرر الفكرة التي نجدها لدي كثير من المفكرين المسلمين وبخاصة ابن تيمية ، وهي أن نفرق بين الأمر والإرادة أو بين التكليف والخلق ، فالأول خاص بالحسن والمرضي والثانى عام لكل شيء يوجد ، وعلى هذه القاعدة يمكن فهم هذه النصوص دون تعارض[4] ، وهى

(١) انظر : ص ٥٥ - ٥٧ من القسم الثانى .

(٢) انظر : الإشارات ٧٢٩/٣ - ٧٤٦ والنجاة ٢٨٤ - ٢٩٠ والمقصد الأسنى ص ٣٦ ومناهج الأدلة - المقدمة ص ٦١ .

(٣) انظر : الفتوحات المكية ٤٦/١ ، ٤٧ .

(٤) انظر : ص ٥٨ ، ٥٩ قسم ثان والأبكار ٦٦ أ - ٦٧ أ .

الفكرة التي يسميها ابن تيمية التفرقة الإرادة التكوينية والارادة التشريعية ، وإن كان هذا الإمام ينسبها إلى الجنيد[1] . كما توجد عند ابن عربى أيضا[2] .

٤) أما قول المعتزلة : إن الإرادة السابقة على المراد لاتكون إلا عزما وهو يتضمن سبق الفكر والتردد فإن الآمدى يراه تحكما ، فإن الارادة هى تخصيص الممكنات ، وذلك لايستلزم التردد الذى هو نقص لا ينبغى أن ينسب إلى الله – تعالى ، على أن هذا التردد إن كان لازما فى إرادة الانسان «فإنه غير لازم فى حق الغائب كما سلف»[3] ، وقد شرحنا هذه الفكرة في الرد علي الصعوبة الأولى آنفا .

و – وحدة الإرادة :

ثم يعرض المتكلمون لبيان وحدة الإرادة وعدم تعددها فى ذاتها بتعدد متعلقاتها من المرادات المختلفة – كما زعم البعض [4] ؛ فإن التعدد فى المتعلَّق لايعنى تكثر المتعلَّق أو تعدده ، وذلك على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها ، فإنه وإن كان متعددا لا يوجب تعددها فى نفسها، هذا هو الأقرب إلى الإنصاف والأبعد عن الاعتساف ، من جهة أن العقل قد دل على وجود أصل الإرادة فالقول بنفيها تفريط والقول بتكثرها إفراط ، وكلاهما خارج عن حيز الاحتياط[5] ، فضلا عن أنه مما لم يشهد له دليل عقلى ولا نص شرعى ، كما يقرر الآمدى .

ويبدو أن هذه المسألة كانت مسألة هامة منذ نشأة المذهب الأشعرى فابن تيمية يقول مستنكرا عن ابن كلاب والأشعرى ، إنهما أثبتا الصفات ، مع

(١) انظر : الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ١٠٤ ، ١٠٥ ، ورسالة الإرادة والأمر ضمن مجموعة الرسائل والمسائل .

(٢) كما اخبرنى بذلك أستاذى الدكتور محمود قاسم .

(٣) القسم الثانى ص ٦٠ .

(٤) انظر : الاحتجاج بالقدر ص ٥٩ ، ٦٠ .

(٥) القسم الثانى ص ٦٣ .

القول بأن كلا منها واحدة لا تعدد فيها ، فإرادة واحدة وعلم واحد .. الخ وأنهما – مع آخرين – يقولان بأن «جميع الحادثات صادرة عن هذه الإرادة الواحدة العين المفردة .. التي ترجح أحد المتماثلين لا لمرجح»[1] .

ز – تعقيب :

رأينا كيف يتمسك الآمدى – والأشاعرة جميعا – بقدم الإرادة وشمولها ونفوذها في كل الحوادث ، وهو موقف لا يخص الأشاعرة وحدهم بل يشاركهم فيه الماتريدية[2] ، والحنابلة[3] ، وأهل الحديث[4] ، والصوفية[5]، وكثير من الزيدية [6]، وابن رشد من الفلاسفة وإن كان يوصى بعدم الإلحاح على قدمها للمعنى الذى سلفت الاشارة إليه[7] . أى أنه موقف جمهور المسلمين وهو الذى تعبر عنه كلمتهم المأثورة : ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن .

ومن هذا يظهر أن ما اختاره المعتزلة ومن تأثر بهم من القول بعدم نفوذ الإرادة الإلهية أوعدم شمولها لكل ما يقع في العالم ، فالله – تعالى – لا يريد كفر الكافر بل أراد منه الإيمان ، وكفره يقع على خلاف مراده تعالى ، وأن هذا ليس نقصا بل النقص أن يريد الشر والمعاصى ويخلقهما ؛ هذا الموقف الاعتزالى يبدو نشازا في الوسط الإسلامى ، ولعله هو الذى حمل الأشاعرة على الإلحاح على فكرة عموم الإرادة ، وأنه تعالى مريد للخير والشر جميعا،

---

(1) الاحتجاج بالقدر ص ٥٩ ، ٦٠ ، وانظر أيضا الموافقة ١/ ١٤٤ – ١٤٥ ، ٢/ ٩٣ – ١١٧

(٢) انظر : بحر الكلام ص ١٥ ، ١٦ .

(٣) انظر : اللمعة لابن قدامة ص ٢٠ ، ٢١ وبحر الكلام ص ٦٦ ، ٦٧ .

(٤) انظر : شرح الطحاوية ص ٥٣ ، ٤٥ .

(٥) انظر : التعرف ص ٣٥ ، ٣٦ والرسالة للقشيرى ص ٧ .

(٦) انظر : إيثار الحق ص ٢٩١ – ٢٩٣ .

(٧) انظر : مناهج الأدلة ص ١٦٢ ومقدمته ص ٦١ ، ٦٢ .

وأنه خالق الشرور كما هو خالق للخيرات، وأنه غير مقيد فى فعله بشريعة ولا غرض ، بل صرحوا بأن ليس لأفعاله حكمة من أجل تأكيد المعنى المشار إليه أيضا .

وكلا الموقفين لا يخلو من تطرف ، وكثيرا ما يخلق التطرف الخلاف دون مبرر ، وقد لاحظ أستاذنا الدكتور محمود قاسم أن خلاف المتكلمين حول هذه المسألة يشبه أن يكون لفظيا ، بدليل أن ابن رشد استطاع أن يقضى على هذا التعارض الموهوم عندما تمكن من حل مشكلة وجود الشر فى العالم [١]. ولقد تعرض ابن الوزير اليمانى لهذه المسألة فقرر أن كلا الطرفين عدل موقفه منها ، حتى غدت خلافا لفظيا «وذلك أن ظواهر عبارات المعتزلة والأشاعرة فى غاية المنافرة ، وتحقيق مذاهبهم يقضى باجتماعهم على أن الله – تعالى – قادر على هداية من يشاء باللطف والتيسير ، وعلى أن الله – تعالى – لايريد المعاصى والقبائح ، وهذا عجيب لا يكاد أحد يصدق به ..»[٢] ثم يوضح هذا التلاقى باتجاه الأشاعرة إلى أن الشر ليس بموجود حقيقى ، وهو ما سبق بيانه عند الآمدى ، وإن كان هو ينقله عن الشهرستانى[٣] ، كما أن المعتزلة عدلوا موقفهم الخاص بعدم قدرته تعالى على هداية سائر المكلفين ، فسلموا بقدرته على هداية جميع العصاة بتغيير بنيتهم التى لا تصلح لغير الكفر والمعاصى إلى بنية أخرى . ثم يقول : وإذن فالخلاف بينهم وبين غيرهم على هذه المسألة لفظى ، ومحافظتهم على ذلك مجرد لجاج مع الخصوم وزيادة فى المراء المذموم [٤].

---

(١) انظر : مقدمة مناهج الادلة ص ٦٠ ، ٦١ .

(٢) إيثار الحق على الخلق ص ٢٧٥ ، ٢٧٦ .

(٣) نفس المرجع والصفحة .

(٤) إيثار الحق ٢٩٢ .

(٢) صفة العلم

الآراء حولها :

سنبدأ كما فعلنا من قبل ، بعرض آراء العلماء حول هذه الصفة :

(أ) فمذهب أهل الإثبات أن الله – تعالى – تعالى عالم بعلم واحد قائم بذاته قديم أزلى متعلق بجميع المتعلقات ، من الواجبات والجائزات والمستحيلات ؛ فهو أعم الصفات من حيث التعلق .

(ب) فأما الفلاسفة فيذكر المتكلمون أنهم ثلاث فرق :

١– من أنكروا علمه – تعالى – بذاته وبغيره ، وقد ينطبق هذا الكلام على فلسفة الأفلاطونية المحدثة الذين غلوا فى تأكيد وحدة المبدأ الأول حتى نفوا عنه العلم بأى شيء ولو بذاته نفسها(١) . وقد أشار الجوينى فى (الشامل) إلى هذه الطائفة من الفلاسفة ثم قال : (وإليه مال بعض الباطنية)(٢)، وقد مر بنا موقف الإسماعلية من الصفات بعامة ، ورأى المتكلمين فى تأثرهم بالفلسفة (٣) ، وهم أنفسهم يعترفون بذلك .

٢– ومن أجازوا علمه بذاته دون غيره ، وينطبق هذا على ما ينسب لأرسطو وأتباعه(٤).

٣– والأخيرة قالت : إنه يعلم ذاته وغيره ، لكن علم لايتعلق بالجزئيات إلا على نحو كلى(٥) . ويضيف الآمدى فى «الأبكار» بعد ذكر هذا الرأى

(١) انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم – ط ٤ – ص –٢٩ .

(٢) الشامل ١٦٦/١ ، ١٦٧ .

(٣) انظر : الأبكار ٢٥٠/٢ ب ، ٢٥ أ .

(٤) انظر : نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ١٤٥ ، ١٤٨ والكندى وفلسفته ص ٨٣ وابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٢٤ .

(٥) انظر : ص ٦٦ من القسم الثانى .



الأخير: وهو ما ينصره أبو على ابن سينا[١] . وقد ذكر الرازى فى «الأربعين» هذه الآراء الثلاثة للفلاسفة[٢] ، بينما اقتصر الشهرستانى فى «نهاية الأقدام» على الرأيين الأخيرين [٣].

جـ) أما باقى طوائف المتكلمين من غير أهل السنة فائتتان :

١- المعتزلة القائلون بالعالمية دون العلمية[٤] ، هذا مقالتهم على وجه الإجمال ، فإن أردنا أن نفصل مواقفهم :[٥] فالعلاف يقول : « إن الله عالم بعلم هو ذاته»[٦]. وضرار بن عمرو يذهب إلى أن «معنى كونه عالما أنه ليس بجاهل»[٧] والجبائيان قالا بالعالمية ولكن عند الأب : هو عالم بذاته دون علة أو حال ، وعند ابنه أبى هاشم هو عالم بذاته أى ذو حالة زائدة لا توصف بوجود ولا عدم[٨] . وأما أبو الحسين البصرى فاتفق مع هشام بن الحكم فى قوله : إن علمه بالكليات أزلى وبالجزئيات متجدد ، وقد قال الرازى عن مذهب أبى الحسين « إنه لايتمشى إلا بالتزام هذا المذهب ، أى مذهب هشام»[٩] ، كما قال عنه الشهرستانى : « قد مال إلى مذهب هشام بعض الميل»[١٠] . ثم يشير الآمدى إلى من قالوا : إنه تعالى لايعلم مالانهاية له من

---

(١) الأبكار ٧٢/١ ب وقارن بالإشارات والتنبيهات ٧٠٩/٣ - ٧٢٨ .

(٢) الأربعين ١٣٦ - ١٣٩ .

(٣) انظر : نهاية الاقدام ٢١٥ .

(٤) انظر : ما سبق عن صفات الأحوال .

(٥) انظر : الأبكار ٧٢/١ ب ، ٧٣ .

(٦) هذا ما نقله عنه الأشعرى فى المقالات ١٥٧/٢ وانظر عنه نشأة الفكر للدكتور النشار ٥٥٥/١، ٥٥٦ .

(٧) انظر : مقالات الإسلاميين ١٥٩/٢ ونشأة الفكر ٢٢٣ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٤٥٨ .

(٨) انظر : الابكار ١٧٣/١ ونشأة الفكر ٥٠٩/١ ، ١٠ .

(٩) انظر : الأربعين ص ١٤١ .

(١٠) انظر : نهاية الأقدام ٢٢١ ، وانظر أيضا الصفحات ٢١٥ ، ٢١٧ .

المعلومات بل معلوماته متناهية ، دون أن يعينهم ، وقد نسب هذا القول إلى العلاف وجهم بن صفوان قبله (١).

٢- والجهمية قالوا : انه عالم بعلم لا فى محل ، وهو مع ذلك متجدد بتجدد الحادثات متعدد بتعدد الكائنات (٢)، وهذا تصوير دقيق لما يحكى عن جهم بن صفوان(٣) الذى يتهم عادة بإنكار العلم الالهى ، ويمثل هو وأتباعه من يعرفون في تراثنا باسم القدرية الأوائل(٤) .

ب- الاستدلال عليها :

١- للفلاسفة الإسلاميين استدلالهم المفصل على هذه الصفة ؛ وخلاصته أن طبيعة الوجود الإلهى عقلية محضة ، فلا بد له من أن يعلم ذاته وأن تكون حقيقته حاصلة له ، لأن الحائل دون العلم فى الكائنات الأخرى إنما هو حلولها فى المادة أو تعلقها بها ، وإذا علم ذاته فانه يعلم غيره من الكائنات الأخرى من حيث هو علة لها ومبدأ (٥).

ويشير الآمدى إلى سر اختيارهم لهذا الدليل - فيما يراه هو - بأنهم لما لم يستطيعوا الاستناد إلى الدليل المعتمد على ثبوت صفة الإرادة لله - وهو الدليل الذى يفضله هو والرازى قبله - لنفيهم القصد عن الله وردهم الإرادة إلى العلم، ولا الاستناد إلى الدليل القائم على الإحكام والإتقان فى العالم ؛ لأنهم لو أخذوا به لالتزموا علمه - تعالى - بالجزئيات وهو ما لايقرلون به - عدلوا إلى الدليل المذكور (٦).

---

(١) الأبكار ٧٣/١ أ

(٢) انظر : مقالات الإسلاميين ١٥٨/٢ والموافقة لابن تيمية ١٩٣/٢ ونشأة الفكر ٥١١/١ - ٥١٥ .

(٣) انظر : غاية المرام ل ٣٥ أ = ص ٦٦ من القسم الثانى .

(٤) انظر الشافعى : المدخل ٦٤ - ٦٥ .

(٥) انظر : مقالات الإسلاميين ١٦٤/٢ ونهاية الأقدام ٢١٥ ، ٢١٧ ونشأة الفكر ٣٣٦/١، ٣٣٩ والغزالى : تهافت ٢/ ٣ - ٣١٧ .

(٦) غاية المرام ل ٣٥ أو الأبكار ٧٣/١ أ ، ب .

ثم يتصدى الآمدى لنقده من عدة وجوه أبرزها :

أ- أنه ينبنى على تصورهم للذات الإلهية وأنها عقل محض وهذا غير مسلم لهم .

ب- أن هذا الدليل قد يفيد إمكان علمه - تعالى - بذاته ، ولكنه لا يفيد وجوب ذلك ، فالشىء لا يتحقق بمجرد زوال المانع عن وجوده بل بوجود المقتضى له أيضا .

جـ- إن صح هذا الاستدلال فهو يدل على العلم مطلقا ، فلا وجه لقصره على الجزئيات دون الكليات (١).

٢- ثم يذكر الآمدى بعد ذلك دليله المفضل ، وخلاصته أن الله تعالى فاعل لكل شىء بالقصد والاختيار ، وهذا يستلزم بالضرورة الإحاطة بما يقصد إليه ويخلقه ، والا لما أمكن له تمييزه عما سواه أو تخصيصه ببعض الأمور دون بعض (٢).

٣- ثم يذكر الآمدى الدليل القائم على فكرة الإتقان والإحكام فى الكون مما يوحى أن خالقه قادر عالم ؛ فالأعمال المتقنة المحكمة لاتصدر عن جاهل .

٤- والدليل المعتمد على فكرة الكمال ، فإنه لو لم يكن تعالى متصفا بالعلم لكان أنقص ممن اتصف به من مخلوقاته وهو محال (٣).

فأما دليل الإتقان والإحكام فانه رغم قوته واستناد الكثير من المتكلمين وغيرهم إليه(٤) - يتعرض للنقد من وجوه :

---

(١) انظر : ص ٦٨ قسم ثان .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) انظر : ص ٦٨ من القسم الثانى والأبكار ١/٧٤ ب ومابعدها .

(٤) انظر : اللمع للاشعرى ٢٤ ، ٢٥ وشرح الأصول الخمسة ص ١٥٦ والتمهيد ٤٧ والاقتصاد ٥٩ ، والأربعين للرازى ١٣٣ ومناهج الأدلة لابن رشد ص ١٦٠ ومقدمته لأستاذنا الدكتور قاسم ص ٥٣ ، ٥٤ .

أ- أنه يرتبط بفكرة الحكمة والغائية ، وهى غير مسلمة عند الأشاعرة فكيف يستدلون به[1]؟ وهذا نقد له ما يبرره إذا استخدم في مواجهة الأشاعرة خاصة ، كما فعل الآمدي رغم أنه أشعرى .

ب- ثم يشكك فى فكرة الإحكام نفسها بأنه وبما رد البعض ما فى الكون من ذلك إلى الصدفة كما يقوله الطبيعيون[2] - وهذا نقد ما كان ينبغى للآمدى أن يلجأ له وهو الذى يقول بالإحكام فى الكون ويرى أن دلالته على الفاعل له ضرورية كما سبق .

جـ - أن دليل الإحكام يقوم على ضرب من المماثلة بين الغيب والشهادة ، فالبناء المحكم هنا لابد له من بان عالم بصنعته ، ولكن قد يختلف حكم الغائب عن الشاهد ، وحتى لو سلم هذا فإنه لا تتم دلالته فى الشاهد إلا إذا راعينا أن بانيه متصف بالقصد والاختيار ، لكى يترتب على ذلك أنه متصف بالعلم ، ومعنى ذلك أنه محتاج بدوره إلى دليل آخر[3] ، أى إلى الدليل المعتمد على ثبوت الإرادة .

وقد سبق للرازى أن انتقد دليل الاحكام من تلك الوجوه أيضا[4] ، ولعل الآمدى متأثر به فى إعراضه عن هذا الدليل وإيثاره لدليل القصد والإرادة ، فضلا عن تطرفه فى رفض قياس الغائب على الشاهد . ومن قبل الرازى والآمدى كليهما نجد القاضى عبد الجبار يعرض لما وجه إلى هذا الدليل من اعتراضات ، وأهمها التفرقة بين حال الصانع فى الغائب والصانع فى الشاهد ، ويحاول الإجابة عنها متمسكا بأن «صحة الفعل المحكم منه دلالة كونه عالما فى الشاهد، وإذا ثبت فى الشاهد ثبت فى الغائب ، لأن طرق الأدلة لا تختلف

---

(١) انظر : ص ٦٨ قسم ثان والابكار ٧٤ أ ، ب .

(٢) انظر : الأبكار ١/٧٥أ .

(٣) انظر : ٧٥ أ ، ب من الأبكار .

(٤) انظر : المآخذ ل ٤٠ ، ب وفخر الدين الرازى وآراؤه ص ١٦١ .

شاهدا ولاغائبا[1] .

أما دليل الكمال في نظر الآمدى فهو صالح لإثبات هذه القضية[2]، ولكنه يفضل عليه دليل القصد والاختيار . ومن الواجب أن نشير هنا إلى أنه قد خلص هذا الدليل الأخير من أكبر عيوبه عند الرازى وهو ربطه إياه بفكرتى التصور والتصديق الإنسانيتين[3]. كما أنه تنبه إلى أنه يتضمن الدلالة على العلم وعلى شموله للكيات والجزئيات فى نفس الوقت [4]، وإن كان يعترف بأن دليل الإتقان يشاركه هذه الميزة ، كما أسلفنا فى نقده لدليل الفلاسفة .

وأخيرا فإن الآمدى يغفل تماما الاستدلال الأشعرى القائم على أن من لم يتصف بالعلم اتصف بضده وهو الجهل وذلك محال على الله ، ولعله اكتفى بنقده له فى دراسته للصفات إجمالا كما سلفت الإشارة .

جـ – العلم معنى وجودى قديم :

والعلم هو الإحاطة بالمعلوم وانكشافه عند العالم ، ولكن كيف ذلك ؟ هل هو بحصول صورة المعلوم وانطباعها فى نفس العالم كما يقوله بعض الفلاسفة[5]؟ أوهو مجرد نسبة وإضافة بين العالم والمعلوم ؟ لا يقبل الكثيرون هذين التفسيرين ويستدلون على بطلانهما[6] مؤثرين أن يكون العلم صفة حقيقية للعالم ذات نسبة وتعلق بالمعلوم ، فليست النسبة والإضافة هى حقيقة العلم وجوهره بل هو معنى إيجابى ، وإن كان له نسبة إلى المعلوم وهو ما يعرف لدى المتكلمين (بالتعلق) ، ومن الممكن أن تكون الصفة قديمة وبعض

(١) شرح الأصول الخمسة ١٥٨ ، ١٥٩ .
(٢) انظر : ص ٦٧ من القسم الثانى .
(٣) انظر : فخر الدين الرازى واراؤه ص ٣٠٨ والمآخذ ل ٤٠ ب .
(٤) انظر : الأبكار ٧٥/١ أ ب .
(٥) انظر : المآخذ ل ٣٩ ب .
(٦) انظر : الأبكار ٧٩/١ ب والمآخذل ٣٩ ب ، ٤٠ أ وص ٧٣ ، ٧٤ من القسم الثانى .

تعلقاتها حادثا كما هو الشأن فى بعض الصفات الأخرى[1] .

ويناقش الآمدى من زعم من المتكلمين أن العلم معنى عدمى بمثل ما سبق فى الإرادة [2]. ثم يعرض لوحدة العلم فى ذاته مع عدم تناهيه أو تناهى متعلقاته ، والمقصود بعدم تناهيه أنه إحاطة شاملة وانكشاف سابق لكل شيء على الإطلاق ، والمقصود بعدم تناهى المتعلقات أنها غير متناهية إمكانا والعلم صالح للتعلق بها جميعا ، وإن كان ما تحقق من التعلقات بالفعل غير متناه[3]. ويستعين الآمدى هنا بمثال الشمس كما سبق فى الإرادة فانها واحدة وان كان ما تعلقت به أشعتها واستضاء بها متعددا ، ولم يلزم من تعدده تعددها ، فهذا مثال من الواقع . كما يستعين بمثال آخر من التراث الفلسفى إذ يقول : «وهذا على نحو ما يقوله الخصم فى العقل الفعال لنفوسنا ، فإنه متحد وإن كانت متعلقاته متكثرة ومتغايرة»[4] . وهذا ما نجده عند الإمام الغزالى فى الاقتصاد[5]، والشهرستانى فى نهاية الأقدام[6] ، وربما كان هذا هو المقصود من فكرة «الاسترسال» عند الجوينى ، التى اتهمه الذهبى من أجلها بما قالته الفلاسفة من إنكار العلم بالجزئيات، وحاول السبكى تفسيرها بنحو ماسبق[7].

ثم يعود الآمدى ليؤكد أن العلم معنى وجودى ، وهو – مع ذلك – «قديم ، قائم بذات الرب تعالى، متعلق بجميع الكائنات ، متحد لاكثرة فيه ، غير متناه بالنظر إلى ذاته ومتعلقاته»[8] .

(١) انظر : الأبكار ١/٨٠ أوص ٧٣ من القسم الثانى .

(٢) انظر : ص ٦٨ ، ٦٩ قسم ثان والابكار ١/٢٥ ب وما بعدها .

(٣) انظر : الأبكار ١/٧٢ ب .

(٤) غاية المرام ل ٣٦ ب ، ٣٧ أ = ص ٧١ قسم ثان وانظر الأبكار ١/٨٢ ب حيث يستشهد بأمثلة أخرى .

(٥) انظر : الاقتصاد ص ٥٩ .

(٦) انظر : نهاية الأقدام ص ٢٤٥ .

(٧) انظر : طبقات الشافعية للسبكى ٣/٢٦١ – ٢٧٢ .

(٨) غاية المرام ل ٣٥ ب = ص ٦٨ ق ث .

والآمدى فى تأكيده ، على وحدة العلم وقدمه ، على هذا النحو ، يختلف عن الإمام الرازى الذى تردد بين موقف الأشاعرة القائلين بالوحدة ، وموقف أبى الحسين البصرى القائل بالتعدد كهشام بن الحكم [1].

هذا وقد عرض ابن رشد لمسألة (وحدة العلم الإلهى) فأكد ذلك رغم إحاطته بالمعلومات المتكثرة واعتمد فى بيانه على تفرقته الحاسمة بين عالم الغيب وعالم الشهادة[2] ، وقد قال الآمدى أيضا بهذه التفرقة وقرر أن العلم القديم غير مشارك للعلم الحادث فى حقيقته ، ولا ينطبق عليه ما ينطبق على هذا الأخير من الحدود والأوصاف[3] ، واعتماد على التفرقة فى حل كثير من المشكلات حول هذه المسألة ، وإن لم يصل إلى المدى الذى ذهب إليه ابن رشد فى ذلك كما سيتبين فى الفقرة التالية .

د- مشكلات حول العلم :

هناك مشكلات حول تصور العلم الإلهى نجمت كلها تقريبا من النظر إليه فى ضوء الاعتبارات الإنسانية وقياس علم الله - تعالى - على علوم المخلوقين ، وهى :

١) لو كان لله تعالى علم لوجب أن يكون إما ضروريا أو نظريا . ومعنى ذلك أنه يشبه العلم الحادث فى حقيقته . وذلك ما لا يجوز على الله تعالى ، ويشير الآمدى إلى أن المعتزلة هم الذين أثاروا هذه الشبهة[4].

٢) علم الله تعالى كلى لا يتناول الحوادث الجزئية إلا على نحوكلى ، وإلا لزم التكثر والتعدد فى ذات الله - تعالى - وهو واحد من كل وجه[5] ، وقد

---

(١) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣١١ .

(٢) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣١١ .

(٣) انظر : ص ٦٩ من القسم الثانى .

(٤) انظر : الأبكار ل ١/٧٧ أ .

(٥) القسم الثانى ص ٦٩ .

سبق أن أشار الآمدى إلى أنه الرأى الذى ينصره ابن سينا .

٣) العلم الإلهى حادث ومتجدد ، ضرورة تجدد موضوعاته ، وإلا لزم من قدم العلم قدم المعلومات ، أو انقلاب العلم جهلا لعدم مطابقته الواقع . وقد ذكر الآمدى أن هذه الشبهة «هى مستند ضلال الجهمية»(١).

١- ويمكن الرد على الاعتراض الأول بأن وصف العلم الإلهى بكونه بديهيا أو نظريا « إنما ينفع أن لو تبين قبوله لهذا الانقسام وإلا فلا ، ومجرد القياس على الشاهد فى ذلك مما لا يفيد كما أسلفناه»(٢) . ولكن إذا كان معنى البديهية فى العلم أن يحصل بلا نظر واستدلال ولاتصح مفارقته لصاحبه بحال من الأحوال فإن هذا هو الشأن فى علم الله سبحانه ، وإن لم يصح اطلاق هذا الوصف عليه لعدم ورود الشرع به ، أما إن عنى بالبديهية غير ذلك من العلوم الحادثة فلا يصح إطلاقه على الله تعالى (٣).

وللآمدى هنا قاعدة تصلح للإجابة عن هذا الإشكال وغيره ، وهى المفارقة التامة بين علم الله . سبحانه – وعلوم البشر فيقول : «والاشتراك بين العلم القديم والحادث إنما يلزم أن لو اشتركا فيما هو أخص صفة لكل واحد منهما أولأحدهما ، وليس كذلك ، بل صفة العلم الربانى وجوب تعلقه بسائر المعلومات ، من غير تأخر، على وجه التفصيل ، وأخص وصف العلم الحادث جواز تعلقه بالمعلومات لا نفس وقوع التعلق . ولا يخفى إذ ذاك انتفاء الاشتراك بينهما»(٤) .

ويعتمد الآمدى على هذه التفرقة أيضا فى كتابه (الأبكار)(٥) غير أنه لم

---

(١) انظر : ص ٧٠ من القسم الثانى .

(٢) غاية المرام ل ٣٦ أ = ص ٧٠ قسم ثان .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

(٤) غاية المرام ل ٣٦ ب = ٧٠ ، ٧١ من القسم الثانى .

(٥) انظره ل ١/٧٧ أ .

يذكر فيه هذا الوصف الهام (من غير تأخر) أى أن العلم الالهى سابق لوجود الأشياء بينما علم البشر لاحق لها، وهى فكرة عنى بها ابن رشد من قبل ، كما عنى أيضا بتأكيد أن علمه تعالى متعلق ضرورة بجميع المعلومات على وجه التفصيل [1]. وهما فكرتان ظهرتا من قبل عند المعتزلة والأشاعرة والماتريدية[2]، وإن لم تؤسس عندهم بصورة واضحة على مبدأ التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة كما هو الحال عند الآمدى وابن رشد[3] .

غير أن الأمر الذى ينفرد به ابن رشد ولا نجده عند المتكلمين بما فيهم الآمدى هو ما قرره ابن رشد – فى مجال التفرقة المذكورة – من أن العلم الإلهى سبب فى وجود الأشياء – وليس كعلمنا مسببا عنها ، ومن ثم وجب أن يكون شاملا ومحيطا بها ، وسابقا على وجودها وأن يكون واحدا فى نفسه غير متكثر بتكثرها ولا متجدد بتجددها ، وأن يستحيل وصفه بالكلية والجزئية وسائر الاعتبارات الإنسانية التى تنشأ لاحقة له[4] . أى أنه استطاع على أساس مبدأ التفرقة وخاصة ما يتضمنه من فكرة السببية المشار إليها آنفا حل سائر المشاكل المتعلقة بالعلم الإلهى . وقد أوضح أستاذنا الدكتور محمود قاسم قيمة هذه الفكرة ، وتأثيرها البالغ على اللاهوت المسيحى واليهودى فى القرون الوسطى[5]. كما أشار إلى أن ابن سينا قد لمح هذه الفكرة من قبل ولكن فى صورة غير محددة كما أنه خلط بها مفهوما فيضيا قلل من قيمتها[6]. ويمكن أن نجد مثل هذه اللمحة عند الغزالى أيضا [7]. ولكن أحدا

(١) انظر : ابن رشد وفلسفته الدينية ٥٨ – ٦٠ ، ١٢٣ – ١٣٠ ومناهج الأدلة ٥٣ ، ٥٤ ، ونظرية المعرفة عند ابن رشد ١٧٢ – ١٩٧ ، ٢٠١ وما بعدها .

(٢) انظر : الأشعرى أبو الحسن ص ١٦٠ وشرح الأصول الخمسة ١٦٠ وبحر الكلام ص ٤ ، ١٦ ، ١٧ .

(٣) انظر : ابن رشد وفلسفه الدينية ٥٨ – ٦٠ ، ١٢٣ – ١٣٠ .

(٤) انظر : نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ٢٠٤ وما بعدها .

(٥) السابق ص ٢٠٨ – ٢١٣ .

(٦) انظر : المرجع السابق ١٤٨ ، ١٤٩ وانظر أيضا الاشارات والتنبيهات ٣/٧٠٩ .

(٧) انظر : المقصد الأسنى ص ٥٢ ومعارج القدس ص ١٤٤ .

لم يكتشف قيمة هذه الفكرة (العلم الإلهى سبب فى وجود الأشياء) ويعطها دورها فى حل المشاكل المتعلقة بالعلم الالهى سوى ابن رشد فيما نعلم .

٢- أما الشبهة الخاصة بالكليات والجزئيات ، وهى التى سممت الجو ضد الفلسفة ، واستند إليها الغزالى - ضمن ما استند إليه - فى تكفير الفلاسفة الإسلاميين[١]، فإنما نشأت من توهم التكثر والتعدد فى العلم الإلهى بسبب تعدد متعلقاته وتكثرها ، وقد بينا ضرورة وحدة العلم واستحالة تكثره بما أنه سابق على وجود المعلومات المتكثرة نفسها ، ومن ثم تنتفى الشبهة الأخيرة القائمة على توهم التجدد والحدوث فى علم الله تعالى ، ولعلها هى الأساس البعيد لهذه الشبهة التى نناقشها ، فإن الجزئيات المتجددة حادثة بعد العدم ، فلو قلنا إن العلم يتناولها بوصفها هذا للزم حدوثه وتجدده تبعا لها ، ومن ثم كان القول بأن العلم الإلهى كلىٌّ لا جزئى ، ولذا يركز الآمدى فى رده هنا على فكرة سبق العلم للأشياء لأنها هى التى تبطل كلا الشبهتين المشار إليهما : «السابق هو العلم بأن سيكون ، و والعلم بأن سيكون هو نفس العلم بكونه فى وقت الكون من غير تجدد ولاكثرة، وإنما المتجدد هو نفس المتعلق به . وذلك مما لا يوجب تجدد المتعلّق بعد سبق العلم بوقوعه وفرض استمراره إلى ذلك الوقت»[٢] ويضرب الآمدى لذلك مثالا : «إن من علم بالجزم بأن سيقوم زيد مثلا فى الوقت الفلانى فانه لا يجد نفسه محتاجة إلى علم متجدد بوقوعه فى ذلك الوقت إذا انتهى إليه ، وفرضنا بقاء علمه السابق إلى ذلك الوقت»[٣]. وهى فكرة نجدها عند الأشاعرة قبل الآمدى وبعده ، وربما استند بعضهم إلى هذا المثال أو قريب منه [٥].

---

(١) انظر : المنقذ من الضلال ص ١١٥ .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) القسم الثانى ص ٧٢ .

(٤) انظر : الاشعرى أبو الحسن ١٦٠ ، ١٦١ ونهاية الاقدام ٢١٨ - ٢٢٠ ، ٢٣٣ ، ٢٣٧ وشرح النسفية ٢٧٥ ، ٢٧٦ وشرح العضدية ١٠٩ - ١٣٩ .

ولكن قد يجد المرء فى نفسه فرقا بين العلم السابق حتى لو كان جازما والعم اللاحق المشاهد، ويشرح الآمدى هذا الفرق بقوله : «وما يجده الإنسان من نفسه من التفرقة بين قبل الكون وبعده فإنما هو عائد إلى إدراكات حسية وأمور خارجية عن العلم لم تكن قبل الكون أما فى نفس العلم فلا»[1] . إن العلم الإلهى أزلى سابق على وجود الأشياء ، ومن ثم لا يتجدد معها ، وبالتالى فلا شأن له بالكلية والجزئية والاعتبارات التى ينتزعها العقل الإنسانى من الأشياء فيما بعد ، إنه علم غير زمانى ، ولذا فهو مع وحدته محيط بالأشياء ومع إحاطته واحد[2] كما يقول الشهرستانى .

٣- ولعل هذه الردود السابقة تدفع شبهة الجهمية أيضا فما دام العلم سابقا على وجود الأشياء فكيف يتجدد بحدوثها ، غير أنه بالإضافة إلى ذلك فإن القول بحدوث العلم يستلزم تسلسل العلوم الحادثة وهو محال [3].

ومن الآراء الغربية في هذا الصدد ما ذهب إليه بعضهم من أن العلم سابق على المعلوم بشىء يسير - وهو رأى ينسب إلى هشام بن الحكم وغيره [4]- فيقال لهم : متى سلمتم بسبقه فمعنى ذلك أنه غير مرتبط بحدوث موضوعه ، ولا فرق عندئذ بين السبق بوقت يسير والسبق بوقت غير متناه [5]. وهو، فى الحق ، إلزام قوى ويدل من جهة آخرى على إحاطته بمذاهب القوم .

وهكذا نجد أن الحل الحقيقى لهذه المشكلات الثلاث يقوم على التفرقة بين علم الله وعلم البشر ، التى نجدها عند ابن رشد من قبل مع البعد الخاص الذى انفرد به هذا الأخير وهو أن العلم الإلهى سبب فى وجود الأشياء أما علوم

(١) انظر : ص ٧٣ من القسم الثانى .

(٢) نهاية الأقدام ص ٢٣٢ .

(٣) انظر : ص ٣٢ قسم ثان .

(٤) انظر : مقالات الإسلاميين ١٦٤/٢ ونهاية الأقدام ٢٢٠ ونشأة الفكر ٣٣٧/١ ، ٣٣٨ .

(٥) انظر : ص ٧٢ ، ٧٣ قسم ثان .

البشر فمسببة عنها كما سبق . فضلا أنه – للسبب نفسه – لايتأثر بالزمن ؛ فلا ينمو بعد نقص ؛ إذ هو شامل من البداية ، ولايتغير بالنسيان كعلوم البشر ، ومن ثم فلا محل فيه للكلية أو الجزئية ما دام شاملا لكل موجود على الإطلاق، ولاحاجة به إلي الأدوات والجوارح كعلم الإنسان المعتمد على المدركات الحسية ، ما دام سابقا في وجوده على وجود المحسوسات . وإن كان الله – تعالى – يسمع ويبصر ويعلم كل الكائنات المتجددة فهذا لايعني أن يعلم ما كان يجهل ، ما دمنا نسلم بأن العلم الإلهي صفة أزلية قديمة قائمة بذات المولي – سبحانه – سابة علي وجود المخلوقات بل هي السبب في وجودها .

***

٣- صفة القدرة

(أ) معناها :

إذا كانت الإرادة هى ما يتأتى به التخصيص والتمييز ، والعلم هو ما يتأتى به الإحاطة والانكشاف، فإن القدرة «عبارة عن صفة وجودية من شأنها تأتى الإيجاد والإحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا من الترك ، والترك بدلا من الفعل ..»[1] وتلك هى الصفات الثلاث التى يعنى بها الأشاعرة لتأكيد أبرز خصائص الألوهية فى نظرهم ، وهو القدرة على الاختراع والإيجاد والانفراد بهما .

وأول ما نلاحظه على هذا التعريف أنه « ليست القدرة عبارة عما يلازمه الإيجاد ، بل ما يتأتى به الإيجاد»[2] وإذن فلا محل للقول بلزوم قدم المقدورات من قدم القدرة . ثم التأكيد على أنها معنى وجودى قديم ، قائم بالذات ، متحد لا كثرة فيه ، لكنه متعلق بجميع المقدورات ، غير متناه بالنظر إلى ذاته ولا بالنظر إلى متعلقاته ، كما سبق بيانه فى الصفتين السابقتين [3].

ومما يلفت النظر أن هذا المعنى للقدرة يختلف عن الرأى الذى مال إليه الرازى فى بعض كتبه ؛ إذ فسرها بقدرته – تعالى – على الفعل فقط ، أما الترك فهو بقاء على العدم فلا يستند إلى الصفة المؤثرة ، مما انتقده عليه بعض الباحثين قائلا : « إن القرآن يدل على أن الله يقدر على الترك .. ﴿ ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة .. ﴾ فالترك ههنا مقدور لله، وهو شبيه بالفعل ، بل الترك فعل سلبى» [4]. والحق أن القادر هو الذى يفعل

---

(١) الأبكار ٥٨/١ ب .

(٢) غاية المرام ٢٨ أ ، ب = ٩ ٧٥ من القسم الثانى .

(٣) انظر : المرجع السابق نفس الصفحة والأبكار ٥٩/١ ب .

(٤) هو المرحوم الأستاذ صالح الزركان فى بحثه (فخر الدين الرازى وآراؤه) ص ٣٠٠ .

إذا شاء ، ويترك إذا لم يشأ - كما يقول الإمام الغزالى[1]، بل هو الذى إن شاء أن يفعل فعل وإن شاء يترك ترك - كما يقول ابن الوزير اليمانى مقترحا تعديل الصيغة المشهورة : «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، إلى ما شاء الله كان وما شاء ألا يكون لا يكون» مالم يثبت أن الأولى من قول النبى صلى الله عليه وسلم[2].

ب- الاستدلال عليها :

١- يشير الآمدى فى (الأبكار) إلى استدلال بعض الأصحاب - يقصد الأشاعرة - بالنصوص السمعية ، من نحو قوله - تعالى : ﴿ ذو القوة المتين﴾[3]. ﴿ وهو على كل شىء قدير﴾[4]. ويعقب عليه بقوله : «وبالجملة فطريق الاستدلال فى هذا الباب بالنصوص المذكورة لا يخرج عن الظن والتخمين وهو غير مكتفى به فى اليقينيات»[5] . وهو ما يعكس موقفه من الدليل السمعى الذى يتأثر فيه بفكرة «الدور» الاعتزالية وقد أوضحناه فى موطن آخر[6] .

٢- ثم يعرض بعد ذلك الدليل العقلى القائم على ثبوت حدوث العالم واحتياجه إلى سبب من خارجه أى إلى الفاعل المؤثر وهو الله ، إلا أنه لا يستند إلى مجرد ذاته - تعالى - وإلا للزم قدم العالم ولوازم أخرى باطلة ، فوجب استناده إليها مع صفة أخرى يتأتى بها الإيجاد والإعدام وفقا للإرادة والعلم وهى القدرة ، ولابد أن تكون معنى وجوديا قديما قائما بالذات ؛ لمثل ما سبق بيانه فى كل من الإرادة والعلم [7].

(١) انظر : المقصد الأسنى ص ٨٦ ومعارج القدس ١٤٦ .

(٢) انظر : إيثار الحق على الخلق ص ٢٤٧ .

(٣) الآية ٥٨ من سورة الذاريات .

(٤) الآية ١٢٠ من سورة المائدة .

(٥) الأبكار ٥٩/١ أ

(٦) انظر : الشافعى : المدخل - الباب الثالث .

(٧) انظر : الابكار ٥٨/١ ب - ٥٩ ب .

٣- وهذا الدليل القائم علي الحدوث لا يختلف عما عرضه في المآخذ ونسبه إلى جمهور الأصحاب[١]، واذن فهو مع معارضته الدليل السمعى يقلد جمهور أصحابه فى الاستناد إلى هذا الدليل ، ولعل موقفه فى (غاية المرام) وهو الاستدلال عليها بدليل الكمال ، أكثر توفيقا وإقناعا .

جـ- شمول القدرة الإلهية وانفرادها بالتأثير :

يقرر الآمدى أن قدرة الله – تعالى – لا تتعلق إلا بالممكنات ؛ إذ الواجب لايحتاج إلى مؤثر من خارجه ، والمستحيل لا يقبل الحصول [٢]. أما الممكنات كلها فهى مقدورة لله – تعالى – ولا تتحقق إلا بتأثيره وحده .

وفى هذا الصدد يورد بعض الخصوم اعتراضات على مبدأ عمومية القدرة وشمولها لكل الممكنات ، وأهم هذه الاعتراضات يأتى ، فيما يبدو ، من جانب المعتزلة ، إذ يقولون :

(أ) كيف تدعون أن كل ممكن مقدور لله – تعالى ، ألا يلزم من هذا أن تكون أفعال العباد الاختيارية مقدورة له ومقدورة لهم أيضا ، أى أن يقع مقدور بين قادرين ، وأنتم لا تسلمون[٣] به ؟.

ب) إنا نشاهد أن أكثر الموجودات يتولد بعضها من بعض كتولد حركة الخاتم عند حركة اليد ، وكذا كل متحرك بحركة ما هو قائم به ملازم له [٤].

أما الجواب عن المسألة الأولى فلعله من المناسب تأجيله إلى حين مناقشتنا لأفعال العباد ، وأما الثانية فيتصدى الآمدى لها متسائلا عن معنى (التولد) : هل يريدون به أن حركة الخاتم كامنة فى اليد وتظهر عند حركتها كما يظهر

(١) انظر : المآخذ ل ٣٨ ، ٣٩ أ .
(٢) انظر : الابكار ١/٦١أ ، ب وص ٧٥ من القسم الثانى .
(٣) انظر : ص ٧٥ قسم ثان .
(٤) انظر : ٧٦ قسم ثان .

إن أرادوا هذا وهو المعنى الظاهر للفظ التولد ، فالمشاهدة لا تدل عليه كما زعموا ، وكل ما نشاهده هو مجرد التلازم بين الحركتين ، وهذا لا يعتبر فى الاصطلاح اللغوى تولدا . على أنه من الجائز أن يتلازم أمران وكلاهما مخلوق لشىء ثالث كعلمنا وحياتنا فهما متلازمان تلازم الشرط والمشروط. أو كالنار والتسخين وهما متلازمان تلازما عادياً ، ومع ذلك فكل أولئك مخلوق لله عز وجل(١).

أما ادعاؤهم أنها لو كانت مستندة لقدرة الله وليست تابعة لحركة اليد لوجدت عند سكونها ، فهو خطأ ؛ لأنه كما تتوقف حركة الخاتم على حركة اليد ولاتوجد إلا معها ، فكذلك تتوقف حركة اليد على حركة الخاتم ولاتوجد إلا معها «فعلى هذا ليس جعل حركة اليد علة لحركة الخاتم لتوقفها عليها بأولى من العكس ، بل الواجب أنهما معلولان لعلة واحدة وإن قدر تلازمهما فى الوجود»(٢) . ويتفق الآمدى فى رده هذا مع من سبقوه من شيوخ المذهب(٣)، وهدف الجميع هو تأكيد شمول القدرة الإلهية وانفرداها بالتأثير ، وهو ما صرح به الشهرستانى بعد عرضه لرأى الاشاعرة فى القدرة الحادثة – :«والسر الذى دفعنا إلى ذلك عموم تعلق قدرة البارى – سبحانه وتعالى – وقادريته»(٤). وسنعرض لهذا الموضوع فى مناسبات أخرى فيما يلى .

---

(١) السابق .

(٢) غاية المرام ل ٣٨ ب ، ٣٩ أ = ص ٧٦ من القسم الثانى .

(٣) انظر : الأبكار ٦٣/١ أ ، ب والتمهيد ٥٩ – ٦١ والارشاد ٢٣٠ – ٢٣٤ ونهاية الاقدام ٥٥، ٥٦ ، ٦٧ – ٨٢ .

(٤) نهاية الاقدام ٨٢ وانظر الأشعرى أبو الحسن ١٠٠ – ١٠٢ والفصل لابن حزم ٥٤/٣ وما بعدها .

د- تعلق القدرة بخلاف المعلوم :

يتعرض بعض المتكلمين عند بحثهم لمسألة القدرة لمسألة (دقيقة) نوعا ما ، وهى هل يقدر الله -تعالى- على ما علم أنه لا يقع ؟ وهو سؤال يرتبط - فيما يبدو لنا - بسؤال آخر : هل يقع التكليف بالممتنع ، أوكما يعبر عادة فى كتب الكلام والأصول : هل يقع التكليف بما لا يطاق ؟

والقاعدة التى تصلح أساسا للبت فى هاتين المسألتين ، بل فى إنهاء الخلاف حولهما بين الأشاعرة والمعتزلة أيضا . هى :

أن ما علم الله عدم وقوعه يشتمل على نوعين من الممتنعات : فمنه المستحيل كاجتماع الضدين وكون الشىء الواحد فى محلين فى وقت واحد . ومنه ما يمتنع حصوله ، لا لذاته ، بل لأمر خارج ، ويمثل له بوجود عالم آخر وراء هذا العالم أو قبله . فالأول غير مقدور بلا خلاف . أمّا الثانى فيمكن وصفه بأنه مقدور ، لأن القدرة - من حيث هى قدرة - لا يمتنع تعلقها بما هو، فى نفسه ، ممكن متى قطع النظر عن غيره . والممكن - من حيث هو ممكن - لا يخرج عن تعلق القدرة به ، وإذن فاطلاق لفظ المقدور عليه جائز عرفا واصطلاحا .

وأما وصفه بأنه غير مقدور بناء على أنه يلزم منه المحال باعتبار أمر خارج ، وهو انقلاب العلم القديم جهلا ، والقول بأن القدرة لا تتعلق به أى أنها لا تخصصه بالوجود الفعلى فهو أيضا جائز ومقبول ، وإن كان مخالفا للإطلاق المعهود ؛ «فالمنازعة فيه عندئذ لا تكون إلا فى إطلاق اللفظ لا فى نفس المعنى»[1].

وهكذا يمكن القول بأن الخلاف حول هذه المسألة أيضا - وما يرتبط بها من التكليف بما لا يطاق - إنما هو خلاف لفظى لا حقيقى . وقد فطن الآمدى

(١) انظر : ص ٧٧ من القسم الثانى .

لذلك ؛ إذ عرض لقسمى الممتنع -في الأبكار- وقرر أن الأول منهما غير مقدور إجماعا ، أما الثانى فاختلف فيه : فمذهب أئمتنا وأكثر المعتزلة أنه مقدور خلافا لعباد ، وحاصل النزاع فى هذه المسألة آيل للعبارة)[1].

وقد سبق أن أشرت - فى مسألة الإرادة - إلى ما حكاه (ابن الوزير) من رجوع المعتزلة عن قولهم : إن هداية العصاة أو الكفار غير مقدورة لله - تعالى - وأنهم رجعوا إلى قول أهل السنة فى هذا ، بعد التعسف الشديد فى تأويل القرآن و السنة ، «واجتمعت الكلمة فى الحقيقة على أن الله - تعالى - على كل شىء قدير . وما بقى إلا اللجاج فى المراء بين أهل الكلام .»[2] وقد عرض ابن الوزير أيضا لمسألة التكليف بما لا يطاق ورأى أنها والمسألة السابقة (مسألة واحدة وهى المعروفة فى علم الأصول بالممتنع لغيره لا لذاته ، والتكليف بذلك جائز بالإجماع ولا يسمى محالا وفاقا . وقد بين الحلى الشيعى المعتزلى فى (شرح مختصر المنتهي) أن هذا الذى جوزه الغزالى هو نفس القدر ، وقد بين ذلك العلامة ابن أبى الحديد فى شرح نهج البلاغة .. وقد قال السبكى فى جمع الجوامع : والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات ، وتسميتهم لهذا الجنس بالممتنع من قبيل المجاز»[3] . ثم يضيف ابن الوزير : (قلت بل ذلك جائز عند المعتزلة وجميع المسلمين إلا من زعم أن الله تعالى لا يعلم الغيب ، ممن يدعي الإسلام من الغلاة فى نفي القدر)[4] .

وينقل عن ابن الحاجب أن التكليف بما لا يطاق إلزام أُلزم به الأشعرى ولم يقل به صراحة ، ثم تعصب له أصحاب الاشعرى على توهم أنه مذهبه ، وقدموه على نصوص كتاب الله تعالى ونص رسوله»[5].

---

(١) الأبكار ١/٦٤ أ ، ب .

(٢) إيثار الحق على الخلق ص ٢٩٣ .

(٣) السابق ص ٣٦٣ .

(٤) نفس المرجع والصفحة .

(٥)السابق ص ٣٦٥ .

ولكن إن صح نسبة هذا لبعض الأشاعرة ، فان الآمدى كما رأينا يصحح الموقف ، ويحدد المقصود بقولهم بالتكليف بما لا يطاق ، وبأصل المسألة وهو «كون خلاف المعلوم أزلا ممكنا أو محالا مقدورا أو غير مقدور» . وينبغى أن نذكر هنا أن الآمدى لم يبتدع القاعدة المذكورة فلها أصل عند شيوخ المذهب منذ الشيخ الأشعرى نفسه[1] . والجديد عنده هو أنه عمل على استثمارها فى رفع الخلاف فى هذه المسألة المتعلقة بالقدرة الإلهية ، وما ترتب عليها بشأن التكليف ، وتابعه فى ذلك بعض المتأخرين[2].

***

(١) انظر : اللمع للأشعرى ٩٩ – ١٠٥ والتمهيد للباقلانى ٢٤٨ ، ٢٤٩ وأصول الدين للبغدادى ٢١٢ ، ٢١٣ ونهاية الاقدام للشهرستانى ٤٩٩.

(٢) انظر : هامش ص ٧٧ من القسم الثانى .

(٤) صفة الكلام

(أ) الخلاف حولها :

لقد طال الخلاف واشتد حول هذه الصفة ، وما يرتبط بها من القول بقدم القرآن أو حدوثه، وكونه مخلوقا أو غير مخلوق ، ويمكن تلخيص الآراء في ذلك كما يلي :

أ- فالأشاعرة ومن وافقهم يقولون بكونه – تعالى – «متكلما بكلام قديم أزلي نفساني أحدى الذات ، ليس بحروف ولا أصوات ، مغاير للعلم والقدرة والإرادة وغيرها من الصفات.»[١] وهو – أي هذا الكلام القديم نفسه – مع كونه متحد الذات منقسم ، ولكن باعتبار المتعلقات كما سيأتي بيانه .

وهكذا يصور الأشاعرة مذهبهم في إثبات الكلام النفساني كصفة قديمة أزلية قائمة بذات الله ، واعتبار الكلام اللفظي ، الذي هو الآيات والسور التي جاء بها جبريل إلى محمد (ﷺ) وغيره من الرسل ، تعبيرا عن هذا المعنى القديم الواحد ومتعلقات له . وهي عندهم حادثة مخلوقة لله تعالى ، ولكنها مع ذلك معجزة لإحكامها وبلاغتها ولما تدل عليه .

وهذا هو الذي اختاره الأشاعرة بعد شيخهم الأول ، الذي تمسك بموقف الإمام أحمد بن حنبل والسلف في القول بأن القرآن كله كلام الله وهو غير مخلوق ، ولم يفرق في ذلك بين لفظ ومعنى كما فعل أتباعه[٢] ، بل أنكر على من قال : إن لفظ القرآن مخلوق ، أو من توقف في ذلك [٣] . ويبدو أن هذا التحول عن رأي الأشعري إلى موقف ابن كلاب بدأ بالباقلاني ، فقد ذكر

---

(١) غاية المرام ص ٣٩ ب = ٧٨ من القسم الثاني ومثله في الأبكار ١/٧٢ ب والإحكام ٣/٦٠٥

(٢) انظر : الإبانة ص ٩ ، ٢٣ واللمع ص ٣٣ ومابعدها ، وانظر ايضا مقدمة مناهج الادلة ص ٦٦ – ٧٠ والأشعري أبو الحسن ص ١١٩ ، ١٢٠ .

(٣) انظر : الإبانة ٣٣ ، ٣٤ ، ٤٠ وما بعدها ومقالات الإسلاميين ١/٣٢١ ، ٣٢٥ ، ومقدمة مناهج الأدلة ص ٦٦ .

ابن تيمية فى فتاواه أن القاضى أبا بكر البلاقلانى تكلم فى مسالة خلق القرآن فى ثلاث مجلدات من كتابه الكبير (النقض) وهو فى أربعين سفرا : «وتكلم على القائلين بقدم الحروف وقال من زعم أن السين من من (بسم) الواقعة بعد الباء ، والميم بعد السين الواقعة بعد الباء لا أول له فقد خرج عن المعقول..» ثم يرد عليه ابن تيمية بعد ذلك ملزما له[1].

والآمدى يحاول أن يوفق بين آراء الأشعرى وآراء أتباعه ، رغم صعوبة ذلك كما سنبين ، ولكنه لم ينسب إليه صراحة القول بالكلام النفسى، كما فعل الشهرستانى مثلا فى (نهاية الأقدام)[2] وابن أبى العز (شرح الطحاوية)[3].

أما نظرية التفرقة بين كلام نفسى قديم ، وآخر لفظى حادث ، فتنسب إلى ابن كلاب وإلى أبى حنيفة من قبله[4]، والنصوص المنسوبة إليه تساعد على ذلك[5] . أما ما نسب إليه من إطلاق القول بخلق القرآن كله[6] فهو متعارض مع النصوص الأخرى التى تؤكد غير ذلك[7] ، فضلا عن أنها أخبار مطعون فيها [8]. ولئن صحت فلها محامل عدة ، منها القول بأن اللفظ

(١) فتاوى ابن تيمية ١٨٨/٥ .

(٢) نهاية الإقدام ٣٢٠ ، ٣٢١ .

(٣) انظر : شرح الطحاوية ١٠٥ .

(٤) انظر نشأة الفكر ١/ ٢٣٨ ، ٢٨١ - ٢٨٦ .

(٥) انظر : الفقه الأكبر ص ٢ ، ٣ .

(٦) انظر : الابانه ص ٣٥ وما بعدها .

(٧) انظر : الفقه الأكبر ٢ ، ٣ والإبانة ٣٥ - ٣٩ وما بعدها وفخر الدين الرازى وآراؤه ٣٢٦ .

(٨) يعلق الشيخ زاهد الكوثرى على نسخة من كتاب الإبانة بخطه ، منتقدا الخبر الذى أورده الأشعرى عن قول أبى حنيفة بخلق القران ، بأن «فيه أبا نعيم ضرار بن صرد الكذاب المعروف كما وقع فى الخطيب وغيره التصريح بذلك ، وسليما . وليس سليمان كما فى النسخة المشار إليها، والكلام فيه معروف» . ثم يضيف : «والقول بخلق القرآن حدث بعد وفاة حماد بمدة كما يظهر من شرح السنة للالكائى وغيره ، فظهر بذلك ما فى السند والخبر من الاختلال» (وانظر الإبانة ص ٣٥ - ٣٩) .

مخلوق والمعنى قديم وهو الأقرب ، أو ما قاله السلف من أن القرآن غير مخلوق بلفظه ومعناه الا أن المداد والرق وأصوات القارئين كلهاحادثة مخلوقة ، فإنه لم يقل أحد بأن ذلك كله قديم قائم بذات الله ، إلا الحشوية من غلاة المثبتة الذين غلا بعضهم فقال : إن الجلد والغلاف أيضا قديمان (١).

وقد أخذ بنظرية التفرقة هذه ، عدا الأشاعرة ، الماتريديةُ منذ شيخهم الأول(٢)، والفيلسوف ابن رشد(٣) ، وجماهير من متأخرى أهل السنة (٤).

أما ابن تيمية وأتباعه فقالوا : الكلام صفة قديمة ذاتية أزلية ، وهو فى الوقت نفسه صفة فعلية متعلق بمشيئة الله وقدرته يتكلم إذا شاء ، وهو بالاعتبار الأول قديم ، وبالاعتبار الثانى حادث متجدد ، وإن لم يكن له أول . وإن الله تعالى يتكلم بحرف وصوت ولكن غير مشبهين لحروفنا وأصواتنا ، ويؤكدون أن هذا هو قول السلف وأهل الحديث والسنة (٥).

ولكن بعض العلماء عدل عن قول من قال : اللفظ حادث والمعنى قديم ، ومن قال : الصوت والحرف قديمان أيضا ، واكتفى بما عليه جمهور المسلمين من أن القرآن كلام الله ، (وأما كونه مخلوقا أو بحرف أوصوت أو معنى قائم بالذات ، فلا نقول شيئا من هذا)(٦) وقد نسب مثل هذا إلى الإمام أحمد نفسه(٧) . وتلك هى الاتجاهات الثلاث السائدة فى أوساط أهل السنة والجماعة.

---

(١) انظر : ابن تيمة السلفى ص ١٢٥ – ١٣٨ .

(٢) انظر : بحر الكلام للنسفى ٢٩ – ٣٤ ومقدمة مناهج الأدلة ص ٧٠ والعقيدة والشريعة فى الإسلام ١١٦ ، ١١٧ .

(٣) انظر : مناهة الأدلة ١٦٢ – ١٦٤ ومقدمته ٧١ ، ٧٢ .

(٤) انظر : الموافقة ١٣٧/٢ ونشأة الفكر ٢٨٩/١ ، ٢٩١ وما بعدها ومقدمة مناهج الادلة ٧٠، ٧١.

(٥) انظر : الموافقة ١٣٧/٢ وشرح الطحاوية ١٠٤ ، ١٢٤ وابن تيمية السلفى ١٢٠ – ١٣٣ .

(٦) ابن تيمية السلفى ص ١٣٣ .

(٧) المعتزلة لجار الله ص ٧٦ .

ب- أما المخالفون لهم فينقسمون إلى نفاة للصفة الكلامية ومثبتين لها :

أما النفاة فهم الفلاسفة الذين أنكروا الكلام الإلهى نفسيا ولفظيا(١) ، ولم يقولوا إن الله متكلم إلا بضرب من المجاز أى أنه يسخر الكائنات بإرادته ، أى أنه متكلم بلسان الحال : ﴿ فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها ﴾(٢) . أما الوحى الذى يتلقاه الأنبياء فهم لتصفية نفوسهم يستطيعون الاطلاع على بعض الأمور الغيبية ، تفيض عليهم من النفوس العلوية ، وقد يستمعون أثناء ذلك من الأصوات ويرون من الصور المتخيلة مثل ما يقع للنائم فى منامه ، ولكنها رؤيا داخلية وسماع داخلى ولاشىء وراء ذلك(٣) ، هكذا يحكى المتكلمون مذهب فلاسفة الاسلام فى الوحى والنبوة ، وهو ما يتفق مع ما يقوله ابن سينا والفارابى(٤) فى كتبهما .

جـ- أما سائر الفرق بعد ذلك فتثبت هذه الصفة لله ، وإن اختلف تصورهم لها ، كما سنوضحه . هذا ما يقرره الآمدى موافقا الشهرستانى الذى يقول : «ولم نجد فى الملة الإسلامية من يخالفنا فى كون البارى تعالى متكلما بكلام ، ولم يخالفنا فى ذلك إلا الفلاسفة والصابئة ومنكرو النبوات»(٥) وهذا موقف منصف يختلف على كل حال عن اتهام الأشعرى للمعتزلة بالتعطيل وإنكار الصفات(٦) ، بل إن الآمدى ليبلغ فى إنصاف المعتزلة إلى حد الدفاع عنهم أحيانا ضد بعض الأصحاب الذين يلزمونهم بما لا يلزمهم(٧) .

(١) انظر : القسم الثانى ص ٨٢ ، ٨٤ .

(٢) الاية رقم ١١ من سورة فصلت وانظر ص ٨٣ من القسم الثانى .

(٣) انظر : ص ٨٤ من القسم الثانى ، والأبكار ١/٧٤ ب .

(٤) انظر : تسع رسائل فى الحكمة ٢٥ - ٢٩ ، ٦٣ - ٦٧ والنجاة ١٦٧ ٣٠٣٥ - ٣٠٨ ومنهج وتطبيقه ١/ ٨١ وما بعدها وابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٣٧ - ١٤٣ وشرح الطحاوية ص ١٠٥ والاقتصاد للغزالى ص ٨١ .

(٥) نهاية الإقدام ص ٢٦٨ .

(٦) انظر : الإبانة ص ٥٤ وما بعدها ومناهج الادلة (المقدمة) ص٥١ ، ٥٢ .

(٧) انظر : الأبكار ١/٧٣ أ ، ص ٧٩ ق ث .

غير أن هذه الفرق – مع إثباتهم للكلام – افترقوا :

(١) فقال بعضهم : إن الكلام قد يطلق على القدرة على التكلم ، وقد يطلق على الأقوال والعبارات ، وعلى كلا الاعتبارين فهو قائم بذات الرب تعالى[١]، وان كان بالاعتبار الأول قديما متحدا وبالثانى حادثا متكثرا ، وهؤلاء هم الكرامية[٢] . كما ينص الآمدى على ذلك وهو نقل دقيق لمذهبهم[٣] ، ويلاحظ أنهم لا يعترفون بكلام النفس ، والقديم عندهم هو مجرد القدرة على الكلام .

(٢) وقال البعض الآخر : إن الكلام هو (المركب من الحروف والأصوات، المجانس للأقوال الدالة والعبارات)[٤] أى أنهم لا يعترفون أيضا بالكلام النفسى، وأنهم يماثلون بين الغيب والشهادة ، ولا يفهمون كلاما غير اللفظ المسموع ذى الحروف والمقاطع الصوتية . غير أن هؤلاء أيضا طائفتان :

أولاهما : الحشوية المجسمة الذين ذهبوا إلى أن هذا الكلام بحروفه وأصواته قديم قائم بذات الرب عز وجل [٥] . وهذا رأى بعض الحنابلة وغيرهم من أدعياء السلفية وغلاة المثبتين للصفات[٦] . وأما رأى السلف الحقيقى فهو أن القرآن كلام الله غير مخلوق بلفظه ومعناه إلا أنهم لايماثلون بين كلام الخالق وكلام المخلوق . وقد أنكر ابن تيمية أن يكون الحرف والصوت المعينان قديمين، أو أن يكون هذا هو قول السلف ، وقال فى (تفسير سورة الإخلاص) : «إن أبا حامد فى الإحياء سمع ما يضاف إلى الحنابلة ، وقالته طائفة منهم ، ومن

(١) غاية المرام ل ٣٩ ب = ص ٧٩ من القسم الثانى .

(٢) انظر : ص ٧٩ من القسم الثانى .

(٣) انظر : الملل والنحل ١٦٤/١ ونهاية الأقدام ٢٨٨ والفرق بين الفرق ٢٠٦ ، ٢٠٧ وشرح الطحاوية ١٠٥ ونشأة الفكر ٦٢٣/١–٦٢٦ .

(٤) القسم الثانى ص ٧٨ .

(٥) انظر : ٧٨ من القسم الثانى .

(٦) انظر : المواقف ٩٢/٨ .

غيرهم من الشافعية والمالكية ، من قدم الأصوات المسموعة من القراء ، وأن الحروف المتعاقبة أزلية ... وهذا مما لا يخص الحنابلة ولا تخلو منه طائفة»[1].

ويقول فى الفتاوى : «إن القرآن كلام الله تعالى ، تكلم به سبحانه ، وهو منه وقائم به ، وما كان كذلك لم يكن مخلوقا ، إنما المخلوق ما يخلقه من الأعيان المحدثة وصفاتها»[2] .

وأما الطائفة الأخرى فذهبوا إلى أنه حادث موجود بعد العدم مخلوق لله تعالى ، وليس قائما بذاته – سبحانه – وهم (المعتزلة) المتفقون على اختلاف طوائفهم على أن الكلام صفة فعلية لا ذاتية[3] ، وهذا ما تقرره كتب المعتزلة أنفسهم ،[4] ومثلهم الخوارج فقد نقل الأشعرى إجماعهم على خلق القرآن[5]، وكذا الإمامية وهذا ما تنسبه إليهم المصادر القديمة والدراسات الحديثة، وما تتضمنه كتبهم أيضا[6] .

ب- إثبات الكلام صفة ذاتية لله تعالى :

وبعد هذا العرض التفصيلى لآراء الفرق المختلفة ، نورد فيما يلى بعض الأدلة التى اعتمد عليها جمهور المتكلمين لإثبات الكلام صفة ذاتية لله عز وجل ، وما قيل فى نقدها ، فمن ذلك :

(١) إذا كان الله خالق العباد فالعقل يقضى بجواز تكليفه إياهم أمرا ونهياً ، فإذا كان هذا الطلب الموجه إليهم قديماً فهو المطلوب ، وإلا لزم التسلسل وهو

---

(١) تفسير سورة الإخلاص ١٠١ وانظر نقض المنطق ص ١١٨ ومابعدها .

(٢) فتاوى ابن تيمية ٥/٤٧ وقارن الموافقة ٢/٦٤ ، ١٦٨ ومابعدها .

(٣) انظر : الأبكار ١/٧٣ ب

(٤) انظر : المغنى ٧/٦ ، ١٥ ، ٢٠ ، ٥٨ ، ٨٤ ، ٢٠٨ وشرح الأصول الخمسة ٥٢٩ – ٥٤٨.

(٥) المقالات ١/١٨٩ وانظر تاريخ فلسفة الاسلام د/ هويدى ١/٦٤ – ٦٦

(٦) انظر : الأبكار ١/٧٣أ ومقالات الإسلاميين ١/٣٦٦ والموافقة لابن تيمية ١/٦٣ ، ٦٤ ونشأة الفكر ٢/٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٩٢ ، وقارن تجريد الاعتقاد للطوسى ص ١٤٠ .

باطل، فوجب استناده إلى صفة قديمة قائمة بذات الرب تعالى ، قطعا للتسلسل[١] .

ويرى البعض أن هذا الاستدلال مصادرة على المطلوب ، فالمعتزلة مثلا يسلمون بالأمر الإلهى ولكن يجعلونه نفس الإرادة الحادثة ، ويرفضون كون الكلام صفة نفسية قديمة ، ويقولون بأن الكلام المحتوى على الأمر مخلوق لله تعالى ، وفعل من أفعاله الحادثة . ولم يلزم من التسليم بالأمر الإلهى القول بالكلام القديم القائم بذاته تعالى[٢] . وقد ذهب بعض الأشاعرة أنفسهم إلى ذلك كالامام الرازى فى بعض كتبه[٣].

وقد سبق للإمام الغزالى أن وصف هذا الدليل بأنه مصادرة على المطلوب[٤]، ولكن الشهرستانى، بعده ارتضاه [٥] ، وحاول أن يدعم به الدليل الأشعرى المشهور الذى سنعرضه بعد دليل الإسفرائينى .

(٢) البارى – تعالى – متصف بالعلم ، ومن علم شيئا يستحيل ألا يخبر به، فالعلم والإخبار متلازمان ، والإخبار إنما يكون بالكلام[٦] ، وقد نسب الشهرستانى هذا الدليل إلى الإسفرائينى ودافع عنه[٧] .

ويرى الآمدى أنه – كسابقه – مصادرة على المطلوب ؛ إذ لا دليل على أن كل من علم شيئا يجب أن يخبر به ، وحتى لوصح ذلك فيما بيننا فما الدليل على صحته بالنسبة لله عز وجل ؟[٨] .

---

(١) انظر : ص ٧٩ قسم ثان والأبكار ١/ ٩٠ ب .
(٢) انظر : ص ٨٠ قسم ثان .
(٣) انظر : المآخذ ل ٤٥ ب – ٤٦ ب وفخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣٣٤ .
(٤) الاقتصاد ٦٨ .
(٥) نهاية الأقدام ٢٦٨ ، ٢٦٩ .
(٦) الأبكار ١/ ٨٨ أو القسم الثانى ص ٨٠ .
(٧) نهاية الاقدام ٢٦٩ .
(٨) انظر : ص ٨٠ من القسم الثانى والأبكار ٨٨ أ .

(٣) وهناك دليل الأشعرى(١) ويسميه الآمدى (الطريق المشهور) وقد سماه الشهرستانى (طريق الأشعرية) وخلاصته : البارى تعالى حى ، فلو لم يكن متصفا بالكلام لاتصف بالخرس ، وهو نقص ينافى معنى الألوهية(٢).

ويشير الآمدى إلى أن هذا الدليل قائم على أساس أنه ما لم يثبت الشىء ثبت ضده(٣) ، والضدان لايجتمعان ولكنهما قد يرتفعان معا . وقد أشار الشهرستانى إلى نقد البعض لهذا الدليل بأنه غير برهانى وغير مطرد (٤). كما انتقده ابن حزم من قبل بأنه يقوم على المماثلة بين الغائب والشاهد(٥) .

(٤) ويذكر الآمدى أن بعض الأصحاب - حين أحس بضعف هذه الأدلة العقلية - آثر الاستدلال على الكلام بالأدلة السمعية ، وهذا ما فعله الرازى فى بعض كتبه(٦).

ولكن الآمدى يرى أن حاصل الاستدلال على ثبوت الكلام بهذه الطريقة ، يرجع إلى ما الاستدلال به فرع ثبوت الكلام ، وهو دور ممتنع ، وتلك مسألة الدور التى ورثها الأشاعرة وغيرهم من المعتزلة(٧).

غير أن الإمام الرازى - مع تسليمه بفكرة الدور - يرى أنه يمكن الاستدلال على صفة الكلام بالنصوص الشرعية ، لأنها ليست فى نظره من الأصول التى تتوقف عليها صحة النبوة ، (لأنا اذا علمنا استحالة ظهور المعجزة على يد الكاذب علمنا صدق الرسول سواء علمنا كلام الله - تعالى - أم لم نعلمه)(٨)

(١) انظره فى اللمع ص ٣٦ ، ٤٢ والإبانة ص ٢٥ وانظر أيضا مقدمة مناهج الأدلة ٦٨ .
(٢) انظر : الأبكار ٨٨/١ أ ، ب و القسم الثانى ص ٨٠ .
(٣) نفس المصدر والصفحة .
(٤) نهاية الأقدام ٢٧٠ .
(٥) الفصل ٩/٣ .
(٦) انظر : المحصل ١٢٤ والأربعين ١٧٠ - ١٧٢ وفخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣٢٩ ، ٣٣٢.
(٧) انظر : نقد التفصيلى للأدلة السمعية على إثبات الكلام فى الأبكار ٨٥/١ أ - ٨٧ أ .
(٨) فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣٣٣ .

أما الغزالى فيقول : «من رام إثبات الكلام بالإجماع أو بقول الرسول فقد سام نفسه خطة خسف .... ومن أنكر كون البارى متكلما فبالضرورة ينكر تصور الرسول»(١) .

(٥) ولعل أفضل الأدلة لإثبات صفة الكلام الإلهى هوالقائم على «قاعدة الكمال» التى سبق بيانها : فالمتكلم أكمل من غير المتكلم ، والله – تعالى – أولى بكل كمال(٢)، وقد سبق للغزالى أن اعتمد عليه فى إثبات صفة الكلام(٣).

ويحاول الآمدى دعم هذا الاستدلال بفكرة أخرى(٤) سبق أن عرضها فى (الأبكار) واعتمد عليها وحدها دون قاعدة الكمال ، حيث قال : « و المعتمد فى ذلك أن يقال : أجمع أهل الملل قاطبة على وقوع البعثة وتبليغ الرسل إلى الكافة أنواع التكاليف ، ولو لم يكن لله تعالى كلام لما تحقق معنى التلبيغ والرسالة ، فإنه لا معنى للرسول إلا المبلغ لكلام المرسل ، فلو لم يكن لله – تعالى – كلام وراء كلام الرسول المخلوق فيه لكان هو الآمر بأمره والناهى بنهيه ... ولما تحقق أيضا معنى الطاعة والعبودية لله – تعالى – ... ومن أنكر ذلك من أهل الملل كان محجوجا بما دلت عليه المعجزات القاطعة الدالة على صدق من ظهرت على يده من الرسل المتقدمين الذين شاهدهم من حضرهم ، وتواترت أخبارهم إلى من غاب عنهم ...»(٥).

ونلاحظ على هذه الفكرة :

(أ) أنها توجد عند الشهرستانى من قبل(٦) .

---

(١) الاقتصاد ص ٦٨ .

(٢) انظر : القسم الثانى ٨١ ، ٨٤ .

(٣) الاقتصاد ٦٨ .

(٤) انظر : القسم الثانى ص ٨٠ ، ٨١ .

(٥) الأبكار ٩٢/١ أ .

(٦) نهاية الأقدام ص ٢٧٤ – ٢٧٩ .

(ب) وأنها تختلف عن الدليل الأول الذى اعتمد عليه جمهور المتكلمين فيما سبق ، فى أنها تقوم على تحقق ظاهرة النبوة تاريخيا ، وإجماع أهل الملل والأديان على حصول الوحى ، بينما كان الدليل المشار إليه يعتمد على (تجويز) صدور الأوامر عن الخالق وأن الامر لا يعنى غير الكلام .

(جـ) أنها تختلف عن الدليل القائم على النصوص السمعية ، فهو هنا يعتمد فقط على واقعة النبوة والوحى فى عمومهما ، بصرف النظر عما أنزل على رسول معين . وينظر إلى مجرد حصولها بصرف النظر عما تتضمنه أو تسفر عنه من نصوص منزلة يعتمد عليها أصحاب الدليل السمعى . ولكن يبقى بعد هذا كله أنه قد يعترض عليها بمثل ما اعترض به الآمدى على الدليل السمعى ، فإن كثيرا من الناس لا يثبتون النبوة ولا يعترفون بوحى . ولعل الآمدى نفسه أحس بذلك فقال – بعد عرضه هذه الفكرة : «وهذا لازم فى حق المعترف بالنبوات المصدق بالرسالات»[1] .

بل لعلها لاتلزم المعترفين بالنبوات أيضا ، فالمعتزلة ينفون الكلام كصفة نفسية قديمة – وهو ما يريد الآمدى إثباته بهذه الفكرة – مع تسليمهم بالوحى والرسالة ، ولكنهم لا يرون أن الرسالة تستلزم قيام الكلام بذات المرسِل ، وأن التبليغ لا يكون إلا للكلام الذى يقوم به تعالى ، بل هو لكلام خلقه–سبحانه– وحمّله للملك ، لينزل به إلى الرسول كى يبلغه إلى الناس ، كما يحكى الآمدى ذلك عنهم[2] . فأين الالزام ؟

وإذن فالحجة العقلية الصحيحة لإثبات الكلام هى حجة (الكمال) التى اعتمد عليها الغزالى كما أشرت – وابن تيمية أيضا[3] . أو ذلك الدليل القائم على ثبوت صفتى العلم والقدرة على الاختراع الذى اعتمد عليه ابن رشد فى

---

(١) غاية المرام ل ٤١ أ = ص ٨١ قسم ثان .

(٢) انظر : غاية المرام ل ٤٢ أ ، ب = ص ٨٤ ، ٨٥ من القسم الثانى .

(٣) انظر : ابن تيمية السلفى ١٣٠ – ١٣٣ .

(مناهج الأدلة) وأثبت به كلاما نفسيا قديما لله – تعالى – وآخر حادثا وهو الألفاظ المعبرة [1] عنه . هذا بالإضافة إلى النصوص الشرعية التى تثبت لله الكلام والتكليم بالنسبة لمن ثبت لديه صحة الرسالة وصدق الرسول .

جـ– الكلام النفسى – معناه ووحدته وقدمه :

يحاول المتكلمون من الأشاعرة ومن وافقهم توضيح المراد بالكلام النفسى ، والرد على اعتراضات الخصوم وهم عادة من المعتزلة والفلاسفة[2] ، ومن هذه الاعتراضات ما يلى :

(١) التشكيك فى أن الكلام كمال لله ، لأن الكلام إما أن يكون من قبيل الكلام اللسانى العادى «وهو عبارة عن تقطيع الأصوات ، وذلك يستدعى أن يكون البارى جرما وهو ممتنع»[3] . وإما يكون من قبيل ذلك الكلام النفسى، وهو غير خارج عن القدرة والإرادة والعلم وليس بصفة جديدة . وما وراء هذين الاحتمالين فغير معقول ولا متصور فضلا عن أن يكون كمالا يثبته العقل للبارى تعالى . وهذا الاعتراض ينسب إلى الفلاسفة ، وإن كان يختلط فيما يبدو بأفكار اعتزالية ، كتفسير الأمر الإلهى بالإرادة [4] . أما الاعتراضات التالية فهى للمعتزلة .

(٢) المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام ، فالكلام فعل من أفعال الله تعالى لا صفة من صفات ذاته .

(٣) النصوص السمعية نفسها دالة على حدوث القرآن والكلام الإلهى المنزل، فكيف يكون صفة ذاتية قائمة بذات الله تعالى ؟

---

(١) انظر : مناهج الأدلة ١٦٢ – ١٦٤ ومقدمته ص ٧١ ، ٧٢ .

(٢) انظر : ص ٨١ ، ٨٤ من القسم الثانى نهاية الأقدام ص ٢٧٠ ، ٢٧٩ .

(٣) غاية المرام ل ٤١أ ، ٥٠ ب وانظر : الأبكار ٩٣/١ أ ، ب .

(٤) انظر : المصدرين السابقين نفس المواضع .

(٤) القرآن معجزة الرسول ، فيجب أن يكون - كسائر المعجزات - فعلا لله تعالى لاصفة من صفات ذاته .

(٥) القرآن المجمع على أنه كلام هو هذا المسموع الملفوظ ، كما صرح القرآن نفسه بذلك ، ﴿ حتى يسمع كلام الله ﴾[1] فهو إذن لفظ وصوت حادثان ، والحوادث لاتقوم بذات الله تعالى .

(٦) الكلام أمر ونهى وخبر واستخبار ، فكيف يكون الأمر ولا مأمور فى الأزل ، والخبر ولامخبر عنه ؟ إن هذا يفضى إلى الكذب .

ثم يتصدون للإجابة عنها كما يلى :

١- أما الاعتراض الأول فالعقل يقضى أن من ثبت له الكلام أكمل ممن لم يثبت له الكلام ، كما سبق فى مسألة الإرادة تماما . وكل ما فى الأمر أن ننفى عنه لوازم النقص التى فى البشر من الحاجة إلى الأعضاء الحسية ونحوها «ونحن لا نريد بالكلام غير المعنى القائم بالنفس وهو ما يجد الإنسان من نفسه عند قوله لعبده ايتنى بطعام أو اسقنى بماء»[2] . وهذا يسمى كلاما فى اللغة .

أما تفسير الكلام بالإرادة فهو خطأ ، ولنأخذ أحد أقسام الكلام ، وهو الأمر الذى ادعى البعض فعلا أنه يرادف الإرادة ، فنجد أن الله تعالى قد يأمر بما لايريده كتكليفه أبا جهل بالإيمان ، وأمره إبراهيم بذبح ولده . وقد يريد مالم يأمر به كالشرور والمعاصى ؛ إذ الإرادة تخصيص الممكن بزمن وقوعه ، ولو لم يردها لما وقعت . على أن ذلك غير صحيح عند المعتزلة المدعين له ، فالله أمر بأفعالنا ولايمكن أن يريدها لأنها مخلوقة لنا عندهم ، ولو تعلقت إرادته بفعل الغير لكانت مجرد تمن وشهوة ، وذلك على الله ممتنع . وأما القدرة فهى

---

(١) سورة التوبة ، آية : ٦ .

(٢) غاية المرام ٤١ أ ، ٥٠ ب وانظر : الأبكار ٩٦/١ أ .

معنى يتسنى به إيجاد الممكن ، فهى أعم من الأمر والنهى ، فهما لا يتعلقان إلا ببعض الممكنات ، كما أن الأمر – عند القائلين بجواز التكليف بما لايطاق – أعم من القدرة فكيف يتحد الكلام والقدرة والعلاقة بينهما إما العموم والخصوص المطلق أو العموم والخصوص الوجهى ؟

وأما العلم فإنه أيضا يتعلق بما يتعلق به الأمر والنهى وبما لا يتعلقان به فالعلاقة بينهما العموم والخصوص المطلق .

على أنه ليس المقصود بالكلام النفسى أحاديث النفس التى هى تقدير العبارات اللسانية(١) ، فهذه لا تتصور فى حق من لا يعرف لغة أصلا مع اتصافه بالكلام النفسى وهو المعانى التى قد يعبر عنها بالإشارات والرموز ونحوها . فهذا هو المقصود بكلام النفس ، أما الأحاديث المشار إليها فهى كلام لفظى غير أنه يتم وينظم فى الضمير وإن لم يصحبه صوت(٢) .

٢- أما القول بأن المتكلم هو من فعلَ الكلام ، فهو متعارض مع نطق المحموم فى هذيانه ، ومخاطبة الحجر والذراع المسموم للنبى – ﷺ ؛ فقد سمى كلاما مع أنه ليس من فعل المتكلم طبقا لأصول المعتزلة أنفسهم (٣).

٣- أما استدلالكم على ما تذهبون اليه فى شأن كلام الله – تعالى – بالأدلة السمعية فهو تناقض منهجى لا يتفق مع أصولكم(٤) ، فضلا عن أن الظواهر التى تتمسكون بها يمكن حملها على معانى أخر فالجعل مثلا فى قوله تعالى ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا ﴾(٥) كما يفسر بالإبداع والتصيير يمكن تفسيره بالوصف والتسمية كما فى قوله تعالى : ﴿ وجعلوا الملائكة الذين هم

---

(١) غاية المرام ل ٤٤ ب = ٩٠ قسم ثان .

(٢) انظر : ص ٨٧ – ٩١ من القسم الثانى والأبكار ٩٤/١ أ – ٩٧ ب .

(٣) القسم الثانى ص ٩١ وانظر الابانة ص ٢٩ – ٣١ ونهاية الأقدام ص ٢٨٤ .

(٤) راجع ما سبق عن فكرة الدور فيما مر .

(٥) الآية ٣ من سورة الزخرف .

عباد الرحمن إناثا ﴾[1] وهكذا سائر ما ذكرتموه[2] .

٤- وأما قولكم إن القرآن معجزة الرسول فهو فعله - تعالى - كسائر المعجزات فمغالطة ، لأننا نتفق معكم فى أن القرآن الذى هو الكلام اللفظى هو المعجز وفى أنه ليس بقديم . ولكنا مختلفون فيما وراء ذلك وهو الكلام النفسى الذى أوضحناه ، فأنتم لا تقولون بشىء وراء الألفاظ المسموعة مع أنها متقضية لابقاء لها عندكم ، وإذن فما نقرؤه الآن هو على مثال كلام الله وليس بكلامه وتلك هى العقبة التى دعت شيخكم الجبائى إلى مكابرة الواقع وجحد الضرورة حين زعم أن الله - تعالى - متكلم مع كتابة كل كاتب وقراءة كل قارىء ، ولم توافقوه عليه ، فأينا المخالف للإجماع ؟ فلا تنازع فى أن ما جاء به الرسول من الحروف المنتظمة والأصوات المقطعة معجزة له وأنه يسمى قرآنا وكلاما ، وأن ذلك ليس بقديم ، وإنما النزاع فى مدلول تلك العبارات هل هو صفة قديمة أم لا ؟[3] . والطريق إلى حسم هذا النزاع الأخير هو التفرقة بين التلاوة والمتلو والقراءة والمقرؤ ، فالأول وهو المعجز - حادث عندنا وعندكم ، والآخر قديم وأنتم ترفضون الخضوع للدليل القاضى بإثباته[4].

٥- وبما سبق يندفع الاعتراض بان القرآن المعجز مجمع على أنه ألفاظ وأصوات ، وهى حادثة وغير قائمة بذاته تعالى المنزهة عن حلول الحوادث بها، فنحن نوافقكم على كل هذا . أما قولكم لو لم يكن كلامه - تعالى - صوتا لما سمعه موسى - عليه السلام - فإنما يرجع الخطأ فيه إلى تفسيركم

(١) الآية ١٩ من سورة الزخرف .
(٢) انظر : الأبكار ٨٨/١أ - ٨٩أ وانظر أيضا الابانة ٢٣ ، ٢٤ ، ٣٤ ونشأة الفكر ٢٥٣/١ - ٢٦١ ومقدمة مناهج الأدلة ٦٣- ٦٩ .
(٣) غاية المرام ل ٤٨ ب = ٩٧ من القسم الثانى وانظر الأبكار ٨٦/١أ - ٨٧ والغنية للجيلانى ص ٦٥ ، ٦٦ .
(٤) انظر : ص ٩٧ ، ٩٨ من القسم الثانى وانظر بشأن التفرقة بين التلاوة المتلو الأسماء والصفات للبيهقى ٢٥٨ - ٢٦٩ والاقتصاد ص ٧٥ وانظر بشأن قول الجبائى المذكور الفرق بين الفرق ١٦٨ ، ١٦٩ والملل والنحل للشهرستانى ٩٩/١ .

معنى السماع بالإدراك بالأذن ، مع أنه قد يطلق أيضا بمعنى الطاعة والخضوع، وقد يطلق بمعنى الفهم والإحاطة ، «وإذا عرف ذلك فمن الجائز أن يكون قد سمع موسى كلام الله – تعالى – القديم ، بمعنى أنه خلق له فهمه والإحاطة به إما بواسطة أو بغير واسطة ، والسماع بهذا الاعتبار لا يستدعى صوتا.. »[1].

ولعل هذه الشبهة ، وهى انعقاد الإجماع على أن القرآن المعجز هو الأصوات والألفاظ ، هى التى دفعت الحشوية – لعدم فهمهم الكلام النفسى – إلى القول بقدم الألفاظ والأصوات وقيامها بذاته تعالى . فانظر إلى هاتين الطائفتين كيف التزم بعضهم التعطيل خوف التجسيم ، والتزم بعضهم التجسيم خوف التعطيل[2] ، وما الحقيقة إلا وسط بين تطرف النفاة للكلام الأزلى وتطرف الحشوية القائلين بقدم الأصوات المسموعة والألفاظ المنظومة [3]. ومع ذلك نفرق بوضوح بين قول هؤلاء الحشوية الذى «لم يدل الدليل القاطع على إثباته من جهة المعقول أو من جهة المنقول»[4] وما ذهب إليه بعض السلف من «أن كلامه بحروف وأصوات لا كحروفنا وأصواتنا، كما أن ذاته وصفاته ليست كذواتنا وصفاتنا . فالحق أن ذلك غير مستبعد»[5] والآمدى ينسب هذا القول الأخير إلى بعض السلف ، لأن إثبات الحرف والصوت لله حتى مع نفى المماثلة هو موضع خلاف بين المحدثين وأهل السنة ، فنجد ابن تيمية مثلا يثبته معتمدا على بعض النصوص الشرعية[6] ، بينما ينكر البيهقى فى الأسماء

---

(١) غاية المرام ٤٩ أ ، ب = ص ١٠٠ من القسم الثانى والأبكار ١/٨٥ ب ، ٨٦أ وانظر بشأن ماسمعه موسى عليه السلام ، الاقتصاد ٧٢ ، ٧٣ والأسماء والصفات ١٩٢ – ٢٠٨ ونهاية الأقدام ٣٠١ والغنية للجيلانى ٦٥ ، ٦٦ وبحر الكلام ٣٣ ، ٣٤ والفصل ٣/١١ – ١٣ – ومقدمة مناهج الأدلة ص ٧٠ ونشأة الفكر ١/٦٨٠ – ٢٨٦ .

(٢) غاية المرام ل ٥٠ أ .

(٣) انظر : ما سبق عن قول الحشوية وموقف علماء السلف منهم ص ٩٧ – ٩٨ .

(٤) غاية المرام ل ٥٠ أ = ١٠١ قسم ثان .

(٥) نفس المصدر والصفحة .

(٦) انظر : الموافقة ٢/١٦٠ ، ١٦١ وابن تيمية السلفى ١٣٠ – ١٣٣ .

والصفات ذلك ويشرح الأحاديث المتضمنة لذلك بما لا يستوجب نسبة الصوت والحرف إلى الله – تعالى – المنزه عن الجوارح والمخارج(١) .

وقد كانت مسألة الحرف والصوت مأزقا وقع فيه بعض الأشاعرة فمال إلى ما يشبه مقالة الحشوية ، إذ أثبت حروفا قديمة وزعم أنها روحانية تتجلى فى الأصوات المادية ، وهو الشهرستانى الذى أبدى هذا الرأى فى «نهاية الاقدام» وبالغ فى نصرته واعتبره قول السلف ،(٢) وقد حكاه عنه ابن تيمية فى (الموافقة) وانتقده ، وأنكر كونه رأى السلف وإن كان أقرب إلى الحق من قول أصحابه الأشاعرة(٣) ، فى رأى ابن تيميمة.

أما الآمدى فإنه يحافظ على ما انتهى إليه الأشاعرة بعد شيخهم الأول ، دون أن يميل نحو المعتزلة كما حدث من الرازى مثلا ، أو نحو الجانب الآخر كما فعل الشهرستانى ، ويستخدم كل طاقته فى نصرة هذا الموقف الوسط الذى كان له دور كبير فى إنهاء النزاع حول هذه المشكلة التى كان أثرها خطيرا فى تاريخ المسلمين(٤) .

٦– وأما الاعتراض الخاص بلزوم الكذب فى خبره –تعالى– لوقلنا بقدم الكلام ، فإن دفعه يسير بالنسبة لمن يأخذ بقول ابن كلاب ، أما على قول الأشعرى فجوابه : أنه إخبار على تقدير وجود المخبَر عنه ، وطلب على تقدير وجود المطلوب منه . يقول الآمدى : «فإنه غير بعيد أن يقوم بذات الله تعالى خبر عن إرسال نوح مثلا ، ويكون التعبير عنه قبل الإرسال أنا مرسله ، وبعد الإرسال إنا أرسلنا ، فالمعبر عنه يكون واحدا على مر الدهور وإن اختلف

---

(١) انظر : الأسماء والصفات للبيهقى ٢٧٣– ٢٧٦ و ص ٨٦ من القسم الثانى ونشأة الفكر ٣٠١/١ .

(٢) انظر : نهاية الأقدام ٣١٣ – ٣١٧ .

(٣) انظر : الموافقه ١٦٠/٢٠ – ١٦٢ ، ١٧٠ –١٧٤ .

(٤) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ٦٩ – ٧٢ .

المعبر به»[1] وإنما تأتى الشبهة لمن غاب عنه وحدة الكلام النفسى أو توهم خضوع الصفات الإلهية لأحكام الزمان وتقلب الأحوال «ومن فهم كلام النفس ، ورفع عن وهمه الأزمان المتعاقبة والأحوال المختلفة .. وجد الأمر على ماذ كرناه»[2] أى من وحدة الكلام وقدمه ، ووجوب صدقه رغم تأخر وجود المطلوب منه والمخبر عنه ، والآمدى يتابع فى رده على هذا الاعتراض إمام الحرمين الجوينى[3] والشهرستانى[4] والإمام الرازى فى بعض كتبه [5].

وأخيرا فإن المرء قد يعجب بمثل هذا الجهد العقلى ، وما فيه من حوار أو صراع فكرى . ولكنه يعود فيتساءل : أليس من الأفضل للمسلم فى عقيدته ، أن يكتفى بإثبات الصفة الكلامية لله – تعالى – فإنها كمال أغاضه على بعض خلقه فلا يعقل خلوه عنه . وأن يعتقد مع هذا أن القرآن هو كلام الله الذى أنزله على قلب محمد – صلى الله عليه وسلم – هدى للعالمين ، وإعجازا باقيا إلى يوم الدين . ألا يغنيه فى هذا تأمل القرآن نفسه ودراسته عن الدخول فى هذه المآزق الكلامية ؟

وأعجب العجب أن يحاول المعتزلة – وهم دعاة العدل والحرية – حمل مخالفيهم فى هذه المسألة على اعتناق مذهبهم فى خلق القرآن بنفوذ السلطة وسياطها . الأمر الذى دفعوا ثمنه غاليا ؛ فقد كان تورطهم فى هذه الفتنة ، وثبات الإمام أحمد فى المحنة ، ونفور جمهور الأمة من المعتزلة وحلفائهم فى السلطة – بداية النهاية للوجود الاعتزالى بين جماهير المسلمين .

---

(١) غاية المرام ل ٤٧ أ = ص ٩٥ من القسم الثانى .

(٢) نفس المصدر والصفحة .

(٣) انظر : الإرشاد ص ١٢٠ ، ١٢١ .

(٤) انظر : نهاية الأقدام ٢٨٨ وما بعدها .

(٥) انظر : المحصل ص ١٣٤ .

(٥ . ٦) السمع والبصر

(أ) المذاهب فيهما :

(أ) فمذهب أهل الحق أن الله سميع بسمع ، بصير ببصر ، كل منهما قديم أزلي قائم بذاته كما سبق ، وهذا هو موقف طوائف أهل السنة ، بما فيهم الماتريدية والسلفيون .

(ب) وأما المعتزلة فلهم اتجاهات ثلاثة :

١- فالكعبي يقول : إن معنى كونه سميعا بصيرا أنه لا آفة به ، عالم بالمسموعات والمبصرات لاغير .

٢- ويذهب الجبائي ومن تابعه إلى أن معنى كونه سميعا بصيرا أنه لا آفة به.

٣- ومن المعتزلة من قال : إن معنى كونه سميعا بصيرا أنه مدرك للمسموعات والمبصرات ، والإدراك يزيد على العلم[١].

والنص على هذا الاتجاه الأخير لدى المعتزلة من الأهمية بمكان ، فقد نقل الأشعري عنهم في «الإبانة»[٢] أنهم يرجعونهما إلى العلم وهذا ينطبق على الاتجاهين الأولين ، وقد أشار المرحوم الأستاذ الزركان ، في دراسته عن الرازي إلى أنه قد حكى عن المعتزلة أن جمهورهم يقولون بأن السمع والبصر زائدان على العلم ، وقال إن رواية الرازي غير صحيحة في نظره ؛ «لأن الأشعري - وهو الأعرف منه بمذاهب القوم - يقول غير هذا القول»[٣] ولكن ما يذكره

---

(١) انظر : غاية المرام ل ٥٣ ب = ص ١١٠ من القسم الثاني والأبكار ١/٩٩ أ ، ومناهج الأدلة ١٦٥ ، بحر الكلام للنسفي ، ١٥ ، ١٦ .

(٢) انظر : : الإبانة ص ٥٩ ومقالات الإسلاميين ١/ ٢٣٣ .

(٣) انظر : : فخر الدين الرازي وآراؤه ص ٣١٧ والمحصل ص ١٢٣ ، ١٢٤ .

الآمدى هنا من تفصيل لمذهب المعتزلة يؤكد نقل الرازى عنهم، ويدل على أن الأشعرى لم يقصد فى «الإبانة» إلى استقصاء مذهبهم ، بل قصد الرد على من فسر منهم السمع والبصر بالعلم ، وهو الاتجاه الذى غلب على المعتزلة البغداديين ، خصوصا أنه فى مقالات الإسلاميين – وهو كتاب مشهود له بالدقة – يفصل آراءهم بقريب مما ذكرنا هنا ؛ فينسب إليهم اتجاهات ثلاثة :

أ- العلم بالمسموعات والمبصرات .

ب- نفى العمى والصمم .

جـ- إثبات إدارك يزيد على العلم : «من قال : إن القول عالم إثبات اسم لله ومعه علم بمعلوم ، فكذلك يقول : قولى سميع إثبات اسم لله ومعه علم بمسموع ، وقولى بصير إثبات اسم لله ومعه علم بمبصر .. ومن قال : اختلف القول عالم وقادر ؛ لاختلاف ما نفيا عن الله من الجهل والعجز ، فكذلك يقول : اختلف القول سميع وبصير ، لاختلاف مانفيا عن الله من الصمم والعمى . ومن قال : اختلف القول عالم وقادر لاختلاف المعلوم والمقدور ، فكذلك يقول : (اختلف القول سميع وبصير ، لاختلاف المسموع والمبصر ، أو لاختلاف الفوائد التى تقع عند قولنا سميع بصير)[1] . فتلك هى الاتجاهات الثلاثة التى ذكرناها من قبل موجزة واضحة .

وأهم من ذلك أن نصوص المعتزلة أنفسهم تؤكده . يقول عبد الجبار «فعند شيوخنا البصريين أن الله تعالى سميع بصير مدرك للمدركات ، وأن كونه مدركا صفة زائدة على كونه حيا ، وأما عند مشايخنا البغداديين هو أنه تعالى مدرك للمدركات ، على معنى أنه عالم بها وليس له ، بكونه مدركا ، صفة زائدة على كونه حيا»[2] ، ثم يأخذ فى نصرة قول البصريين ، ويؤكد ذلك

---

(١) مقالات الإسلاميين ١/٢٣٣ ، ٢٣٤ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٦٨ .

في المغنى أيضا[1] . وهذا ما تؤكد أيضا مصادر قديمة أخرى[2] ودراسات حديثة[3] .

وأما الكرامية فقد أثبتوا السمع والبصر ، ولكنهم فرقوا بين ثبوتهما أزلا وتعلقهما بالمحدثات ، من التسمع والتبصر الفعلى فكلاهما حادث عندهم[4] . ولهذه الفكرة أصل عند المعتزلة .

جـ- أما الفلاسفة فإن الفارابى وابن سينا يردان السمع والبصر إلى العلم[5]. وأما ابن رشد فإنه ، وإن وافق الأشاعرة في هذه المسألة ، ينصح بعدم الإلحاح علي قدم السمع والبصر مع حدوث متعلقاتهما ؛ حماية للعوام من الشكوك الناجمة عن ذلك[6] .

ب- إثباتهما :

أما الأدلة التى ساقها المتكلمون لإثبات هاتين الصفتين :

١- فمنها دليل الأشعرى المشهور : (لو لم يتصف بهما لاتصف بضدهما، وذلك نقص فى حق البارى تعالى) . وحجة الأشعرى فى ذلك : البارى تعالى حى ، والحى إذا قبل معنى وله ضد ولا واسطة بينهما لم يخل عنه أو عن ضده، ولا محالة أن كونه حيا مما يوجب قبوله للسمع والبصر ، والدليل على قبوليته لهما ما نراه فى الشاهد ، فان الموجب لقبولية الإنسان وغيره من

---

(١) المغنى ٣٣/٤ ، ٣٥ ، ٨١ ، ٢٤٢/٥ .

(٢) الملل والنحل ١٠٨/١ ونهاية الأقدام ٣٤١ .

(٣) نشأة الفكر للنشار ٥٠٥/١-٥٠٩ وأبو الهذيل العلاف ٣٩ ، ٤٠ .

(٤) انظر : الفرق بين الفرق ٢٠٤ ، ونشأة الفكر ١- ٦٢٥ - ٦٢٨ .

(٥) انظر : ابن سينا بين الدين والفلسفة ١٠٧ ، ١٠٩ وعيون المسائل للفارابى ٥ ، ٦ .

(٦) مناهج الأدلة ١٦٥ .

الحيوان للسمع والبصر كونه حيا [١].

وهذا دليل يقوم على الاستقراء وقياس الغائب على الشاهد ، بعض المتكلمين – كما سبق – يرى بطلان الثانى وضعف الأول ، وعدم صلاحيتهما جيعا فى الباحث الإلهية ، لأنه تعالى لا يشترك مع غيره فى أمر يعمهما ، حتى يمكن قياسه على غيره قياس تمثيل ، أو تعدية حكم الشاهد إليه[٢] .

٢– وهناك دليل آخر ينسبه الآمدى إلى المعتزلة وخلاصته : أن الله تعالى حى لذاته ، وكل حى لذاته يدرك المدرك عند وجوده[٣] . وقد اعتمد عليه الأشاعرة والماتريدية أيضا [٤]. ولكن الآمدى ينتقده فى الأبكار بأنه «مبنى على أن الحياة علة الإدارك فى الشاهد ، فيلحق الغائب به ، وهو معيب»[٥]. أي أنه كسابقه يقوم علي قياس الغائب على الشاهد ، وليس هذا بالمنهج السديد في المسائل الإلهية .

٣– وقد مال بعض الأشاعرة إلى الاستدلال عليهما بالأدلة السمعية ومنهم الإمام الرازى الذى مال إلى الاستدلال عليهما بالآيات والأحاديث ، وإن لم يرتض الإجماع دليلا[٦]. و الغزالى الذى جمع بين حجة الكمال والآيات القرآنية لإثباتهما[٧] . على أن هذا لا يقتصر على الأشاعرة[٨] .

---

(١) انظر : ص ١١٠ ، ١١١ قسم ثان ، المآخذ ل ٤٥ أ ، ب وانظر هذا الدليل عند الأشعرى فى اللمع ٢٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٠ والإبانة ٦٣ وقد تابعه فيه الباقلانى انظر : التمهيد ٤٧ ، والشهرستانى : نهاية الأقدام ٣٤١ ، ٣٤٢ وانتقده الغزالى فى : الاقتصاد ص ١١ ، وعبد الجبار فى : المغنى ٥/٢٢٩ وقاسم فى مقدمة مناهج الأدلة ص ٦٨ .

(٢) انظر : ص ١١٠ – ١١٢ من القسم الثانى والأبكار ١/١٠٠ أ ، ب .

(٣) الأبكار ١/١٠١ أ ، ١٠٢ ب وقارنه بالمغنى ٥/٢٤١ وشرح الأصول الخمسة ١٦٨ .

(٤) اللمع ٢٥ وفخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣١٩ .

(٥) الأبكار ١/١٠٢ ب .

(٦) انظر : الأربعين ١٧٠ – ١٧٢ والمحصل ١٢٤ وفخر الدين الرازى وآراؤه ٣٢٠ وما بعدها .

(٧) الاقتصاد : ٦٥ .

(٨) فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣١٩ .

٤- حجة الكمال ، وقد اعتمد عليها الآمدى فى الأبكار أيضا ، وسبق للغزالى أن استدل بها كما أشرت لذلك آنفا واعتمد عليها الرازى فى بعض كتبه دون البعض الآخر[1] . وهى أكثر اقناعا وأبعد عن مظان التشبيه التى تعيب بعض الأدلة الأخرى .

جـ- شبهات حول إثبات السمع والبصر :

ربما ترد على هاتين الصفتين تشكيكات لابد من مناقشتها[2] ، والرد عليها، لأن هاتين الصفتين مرتبطتان فى الشاهد بالحواس المعروفة ، فقد يتوهم من إثباتهما لله تعالى التشبيه :

أ) ما الداعى إلى إثبات السمع والبصر، صفتين لله تعالى ، والعلم يغنى عنهما فإنه يتعلق بسائر المعلومات ، ومنها المسموعات والمبصرات[3]؟

ويتمسك المتكلمون في الرد على هذه الشبهة بما يجده المرء فى نفسه من معارف جديدة عند إدراكه الحسى لما سبق أن علمه بطريق آخر ، كالوصف والرواية أو البرهنة العقلية مثلا «فالإنسان قد يجد من نفسه معنى زائدا عند السمع والبصر على ما كان قد علمه بالدليل أو الخبر .. فالمعنى بالإدراك ليس إلا هذا المعنى»[4] . وقد قال القاضى عبد الجبار ، فى مواجهة مثل هذه الشبهة: «والفصل بين كونه مدركا لسائر المدركات يعرفه العاقل من نفسه ، كما يعرف الفرق بين كونه مدركا وكونه عالما، وما حل هذا المحل ، فالتنبيه عليه يغنى عن تحديده بعبارات ، لأنه يقع به من الكشف والإلهام أكثر مما يقع

---

(١) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ٣٢٣ .

(٢) انظر : ص ١١٢ من القسم الثانى .

(٣) انظر : ص ١١٣ من القسم الثانى .

(٤) انظر : ص ١١٥ ، ١١٦ من القسم الثانى والأبكار ١/١٠٤ أ- ١٠٥ ب والمآخذ أيضا ٤٤ ب ، ٤٥ ب .

بالعبارات»[1] . وهذه التفرقة بين معطيات الإدراك الحسى ، وبين المعلوم بطريق آخر ، نجدها عند ابن رشد ، وهى عمدته فى إثبات صفتى السمع والبصر[2] . وعند الإمام الغزالى[3] والشهرستانى[4] أيضا.

ب) إذا كان الإدراك معنى زائدا على العلم فمعنى ذلك أن الواحد منا يدرك بإدراك ، وهذا يلزم عليه أن يكون بين يديه فيل عظيم أو جبل شامخ ، ومع ذلك فيجوز ألا يدركه متى لم يخلق فيه ذلك الإدراك . وهذا إلزام يوجه عادة إلى الأشاعرة لقولهم بأن الإدراك من خلق الله سبحانه ، جرت به العادة عند اكتمال أسبابه العادية ، بينما يحرص خصومهم من المعتزلة وغيرهم على تأكيد الارتباط الضرورى بين توفر شروط الإدراك وحصوله للمدرك[5]. والآمدى يرفض هذا الإلزام ، ويوضح فكرة الأشاعرة فيقول : أجل ، نحن نسلم بالجواز العقلى فقط فى مثل هذه الحالة التى ذكرتموها ، ولكنا نقول باستحالته فى عادة الله عز وجل وسننه ، فإنه كما يستحيل عادةً انتفاء الإدراك للفيل عند حضوره بين يدى ذى البصر السليم ، فكذلك يستحيل القول بانتفاء خلق الإدراك فى مثل تلك الحالة أيضا[6] . وهى من نتائج موقف الأشاعرة من مبدأ العلية وسيأتى بيانه .

جـ- لو سلمنا بأن الإدرارك أمر زائد على العلم ، فلم لا يكون سلبيا كما فسره الجبائى بنفى الآفة عمن له الحياة ؟[7] ويجيب الآمدى بأنا «قد بينا أن

(١) المغنى ٤/٨١ .

(٢) انظر : مناهج الأدلة ١٦٥ .

(٣) انظر : المقصد الأسنى ٥٤ ، ٥٥ .

(٤) انظر : نهاية الأقدام ٣٤٦ ، ٣٤٧ .

(٥) غاية المرام ل ٥٦ أ = ص ١١٦ قسم ثان وانظر الأبكار ١/١١٥ ب .

(٦) انظر : هذا الإلزام والمناقشات حوله فى المغنى ٤/٣٩ .

(٧) انظر : رأى الجبائى مفصلا فى المغنى ٤/٥٠ - ٥٨ ، ٥/٢٢٩ ، ٢٣٠ ، وفى نهاية الاقدام ٣٤٦ ، ٣٤٧ والأبكار ١/١٠١ أ ، ب حيث يرد عليه الآمدى من وجوه سبعة يستمد بعضها من مذهب الجبائى نفسه .

الإنسان يجد من نفسه تفرقة بين الإدراكات ، وذلك لابد وأن يكون بأمر زائد على الحياة وانتفاء الآفة ، وإلا لما وقع الفرق . ثم كيف يصح أن يقال: (السميع والبصير هو الذى لا آفة له ، ويقال لمن يسمع ويبصر وهو مئوف ناقص؟)[1] فإن قال الجبائى فى تفسير رأيه : (ليس السميع هو من سلبت عنه الآفة مطلقا، بل من سلبت عنه الآفة فى محل السمع)[2]، فهذا فى نظر الآمدى عودة إلى نفى الآفة مطلقا مع تكرار بغيض ، لأن معناه : السميع هو من له السمع فى محل السمع فإذا حذفنا الجزء الأخير لكونه مكررا ، وفسرنا السمع بمعنى سلبى كان معناه : السميع هو من لا آفة به ، وعادت المناقشة السابقة . على أن الجبائى نفسه لم يفسر العلم والقدرة بالسلب ، فنحن نقول فى السمع مقالته فى العلم والقدرة [3].

د- ألا يمكن أن يؤدى القول بقدم السمع والبصر إلى القول بقدم المسموع والمبصر فيلزم عن ذلك قدم العالم ؟ والإجابة عن هذا سهلة بسيطة وتعتمد على فكرة (المتعلقات) ؛ فالصفة قديمة أزلية ، ومتعلقاتها حادثة ، والتجدد فى المتعلقات أو التعلقات لا يعنى أى تغير فى الذات ، إذ التعلق مجرد نسبة وإضافة بين الصفة ومتعلقاتها . وهى فى ذلك كالعلم وسائر الصفات «فإن تعلق السمع والبصر بمتعلقاتهما الحادثة لا يتقاصر عن تعلق العلم بمتعلقاته الحادثة ، فما به دفع الإشكال ثمّ به دفعه ههنا» [4].

هـ- الإدارك فى الشاهد مستلزم للبنية المخصوصة والجوارح المعينة من عين وأذن ونحوها وهذا محال على الله ، أما إذا نفيت البنية المخصوصة فإنه

---

(١) انظر : ١١٦ من القسم الثانى .

(٢) غاية المرام ل ٥٦ أ = ص ١١٧ قسم ثان وقد نقل عبد الجبار هذا التفسير عن كتاب للجبائى اسمه (التولد) انظر : المغنى ٥١/٤.

(٣) انظر : ص ١١٦ ، ١١٧ من القسم الثانى والأبكار ١٠٥/١ أ .

(٤) غاية المرام = ل ٥٦ ، ب = ١١٧ من القسم الثانى وانظر شرح الأصول الخمسة ١٧٢، ١٧٣.

يلزمكم أيضا اختلاط الإدراكات المختلفة أو أن تصلح حاسة واحدة لكل الإدراكات ، وهو ممتنع كما نلاحظه في الشاهد ؟ وهو اعتراض يوجه – عادة – إلى سائر المتكلمين . وهم يتمسكون جميعا في هذا المقام بالتفرقة بين الغائب والشاهد ، فاذا كانت الحواس ضرورية للإدراك بالنسبة إلى الانسان والحيوان فالله بخلاف ذلك[1]. وربما كان الاعتراض أشد على المعتزلة ، فهم القائلون بالبنية المخصوصة [2]، ولكنهم يتخلصون منه بأن «أحدنا إنما يحتاج في إدارك هذه المدركات إلى الحواس لأنه حي بحياة ، والحياة لايصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك ضربا من الاستعمال ، والقديم –تعالى– حي لذاته ففارق أحدهما الآخر»[3] . وهو هنا يستخدم التفرقة بين الله والخلق، مستعينا في تأكيد ذلك بالفكرة الاعتزالية عن علاقة الصفات بالذات . أما الأشاعرة فرغم قولهم بأن الله حي بحياة ، سميع بسمع .. فإنهم لايشترطون – أصلا – البنية الخاصة للإدراك ، ويقولون بجواز خلق الله له ، دون البنية المعينة من عين وأذن ونحوها . وهذا الشرط عادى يجوز تخلفه في الشاهد ، فكيف بالله سبحانه ، وإذن فهم بمنجاة من هذا الاعتراض .

وأما دعوى الالتباس بين الإدراكات فغير مقبولة ، لأن الالتباس بين الأشياء لا يكون بسبب اتحاد محلها ، وإلا لما تصور قيام عرضين مختلفين بمحل واحد كالسواد والطول مثلا . إنما يكون الالتباس بين الأشياء بسبب التشابه بينها في أنفسها ، وقد ثبت أن الادراكات متمايزة ، وأن الحاصل من كل واحد منها غير الحاصل من الآخر[4] .

ويواصل الآمدى نقد فكرة المعتزلة عن الإدراك البصرى فيقول : إنهم

---

(١) شرح الأصول الخمسة ١٧٣ والعقيدة النظامية ص ٢٢ ونهاية الاقدام ٣٤٧ وفخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣١٩ والمآخذ ٤٥ أ ، ب.

(٢) انظر : : المغنى ٤/٥٠ – ٦٤ وأصول الدين للبغدادى ١٠٥ ، ١٠٦ والأبكار ١٠٣/١ .

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٧٣ .

(٤) انظر : ص ١١٩ من القسم الثانى ، والأبكار ١٠٨/١ .

يتوهمون خروج شيء من العين أو محل الادراك يتصل بالمبصَر أو المدرَك ، وهذا خطأ ، وتلزمه محالات عدة[1] . ويستدل على بطلان نظريتهم «بمن يقف في الظلمة ويرى من في الضوء»[2] . ولا شك أن هذا النقد صحيح ، وهو أكثر توافقا مع حقائق العلم مما يؤثر عن المعتزلة ، الذى يقرره القاضى عبد الجبار في المغنى من «أن الرائى منا لايرى إلا بشعاع ينفصل من عينه»[3] هذا ، بالرغم من أن معاصرين له كابن سينا والحسن بن الهيثم يؤكدان خطأ مثل هذا القول[4].

ولكن الآمدى ، إمعانا منه فى التهوين من أمر الشروط العادية للإدراك ينفى اتصال شيء من المبصر بالبصر سواء على جهة الانفصال المادى[5] ، أو على سبيل الانطباع والتمثيل[6] ، ويستدل على ذلك بظواهر تمكن مناقشتها. وواضح أنه يجانب التفسير العلمى الصحيح لظاهرة الإبصار هذه المرة ، لكى يدعم فكرته فى أن البصر والسمع لايستلزمان أى نوع من المماسة أو الاتصال أو العلاقة الحسية ، وأن «الإدراك ليس إلا معنى يخلقه الله تعالى للمدرِك ، مع قطع النظر عن الانتقال والانطباع فى الآلات والأدوات ، وحيث لم يكن للعين أو اليد وغير ذلك من الجوارح قوة الإدراك فليس لعدم صلاحيته للإدراك ، بل لأن الله تعالى لم يخلق له الإدراك»[7].

---

(١) انظر : ص ١١٨ ، ١٢٠ من القسم الثانى والأبكار ١/١٠٣ ب – ١٠٩ ب .

(٢) الأبكار ١/١٠٩ ب .

(٣) المغنى للقاضى عبد الجبار ٤/٥٩ – ٦٩ .

(٤) انظر : النجاة ص ١٦٠ – ١٦٢ ورسالة الحسن بن الهيثم فى الضوء ص ٢٢ .

(٥) ينسب الآمدى ذلك إلى الطبيعيين من الفلاسفة : الأبكار ١/١٠٩ وقد نسب مثل هذا للنظام من المعتزلة انظر : أصول الدين للبغدادى ١٦ ، ١٧ ونشأة الفكر د/ النشار ١/ ٥٧٤، ٥٧٥ .

(٦) ينسبه فى الأبكار الى ابن سينا ل ١/١٠٨ ب ، ١٠٩ أ .

(٧) غاية المرام ١٥٨ = ص ١٢٠ / ١٢١ من القسم الثانى وانظر الأبكار ١/١١٠ أ .

و- وأما التمسك بالشم والذوق فقد سبق لنا مناقشته في معرض بيان الأحكام العامة للصفات ، فالعلم بالمشمومات والمذوقات حاصل له -سبحانه- لأن علمه محيط بكل شيء . إلا أن نسبة أية صفة إليه - تعالى - تحتاج إذنا من الشرع ، ولم يرد الأذن بذلك .

***

(٧) صفة الحياة

أ- الاراء حولها :

هذه آخر الصفات الإيجابية ، وبعض المتكلمين يتحدث عنها فى أقل من سطرين ، كالآمدى الذى يقول فى ختام حديثه عن السمع والبصر : (وعند هذا فينبغى أن يعلم أن المستند فى إثبات الحياة ما هو المستند فى الإدراكات وباقى الصفات)[١] . وواضح أنه يقصد طريقة الكمال التى تقضى بأن خالق الحياة والأحياء لا يمكن إلا أن يكون حيا . والغزالى يقرر فى الاقتصاد أن «النظر فى صفة الحياة لايطول»[٢] . لما أنها فى نظره ضرورية ، متى أثبتنا العلم والقدرة وجب ثبوتها .

والمتكلمون كافة متفقون على إثبات الحياة له – تعالي . ولذا يمكن أن ننسب إليهم أولا الإجماع على كونه – تعالى –[٣]- حيا ، ثم نفصل الآراء بعد ذلك على النحو التالى :

يذهب الأشاعرة إلى أن الله – تعالى – حى بحياة ، وأن الحياة صفة وجودية زائدة على ذات الرب تعالى .

واتفقت المعتزلة على كونه حيا لا بحياة ، لكن منهم من قال: معنى كونه حيا أنه لا يمتنع عليه أن يعلم ويقدر كأبى الحسين البصرى[٤] .

وذهبت الفلاسفة إلى أن معنى كونه حيا أنه ليس بميت)[٥] .

---

(١) انظر : ١٢١ من القسم الثانى .

(٢) الاقتصاد ص ٦٠ .

(٣) الأبكار ١/١٠١ أ .

(٤) الأبكار ١/١١١ أ .

(٥) انظر : شرح الأصول الخمسة ص ١٦٠ – ١٦٧ والمغنى ٥/٢٢٩ – ٢٣١ وعيون المسائل ص ٥٠ والكندى وفلسفته ص ٨٦ ، ومقدمة مناهج الأدلة ص ٤٠ .

وقد ذكر ابن رشد صفة الحياة ضمن الصفات السبعة ، التى هى من قبيل «أوصاف الكمال الموجود فى الإنسان» ؛ أى أنها عنده صفة كمال إيجابية ، وليست مجرد سلب الموت[1] . وقد انتقد القاضى عبد الجبار هذه الفكرة بأننا يمكن أن نصف الجماد بانه ليس بميت ولا يوجب ذلك كونه حيا ، كما انتقد تفسير الحياة بالمعنى المنسوب إلى أبى الحسين – حسب رواية الآمدى السابقة – مما يدل على أن الفكرة ظهرت قبل أبى الحسين فى الوسط الاعتزالى[2] .

أما الماتريدية فانهم يعتبرونها إحدى صفات الذات القديمة ، التى هى عندهم ليست نفس الذات ولاغيرها[3] .

وإذن فالاتجاه العام لدى أكثر المتكلمين هو اعتبار صفة الحياة معنى إيجابيا، وليست مجرد سلب للموت والعجز والجهل[4] .

ولقد كان لهذه الصفة أهمية خاصة منذ الصدر الأول ، فقد روى الإمام أحمد وغيره أحاديث تدل على أن قوله تعالى فى آية الكرسى وغيرها[5] : ﴿ الله لا إله إلا هو الحى القيوم ﴾ يحوى اسم الله الأعظم[6]. فالحياة الكاملة الحقيقية ثابتة لله – عز وجل ، وفى الحديث الشريف : «سبحانك أنت الحى الذى لايموت ، والجن والإنس يموتون» .

---

(١) انظر : مناهج الأدلة ١٦٠ – ١٦١ .

(٢) المغنى ٥/٢٢٩ وشرح الأصول الخمسة ص ١٦١ – ١٦٢ .

(٣) انظر : بحر الكلام ص ١٥ ، ١٦ .

(٤) انظر : المحصل ص ١٢١ .

(٥) الآية ٢٥٥ من سورة البقرة .

(٦) انظر : تفسير ابن كثير ١/٣٠٤–٣٠٨ .

ب- الاستدلال عليها :

١- من الأدلة المثبتة للحياة : الطريق المشهور الذى سلكه الأشاعرة والمعتزلة[1] ، وهو أن الحياة شرط للاتصاف بالعلم والقدرة فى الشاهد فكذا الغائب ، ولقد استدل به ابن رشد فى مناهج الأدلة أيضا - وهو الحريص دائما على التفرقة بين عالم الغيب والشهادة - قائلا : «وذلك أنه يظهر فى الشاهد أن من شروط العلم الحياة ، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب ، وما قالوه فى ذلك صواب»[2] . لقد وجد ابن رشد أن تعدية حكم الشاهد هنا إلى الغائب مقبول عقلا ، فغير الحى لا يمكن أن يتصف بالعلم ، وقد سبق له أن قال عن قياس الغائب على الشاهد : «وهو دليل خطبى إلا حيث النقلة معقولة بنفسها ، وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب»[3] . أما الآمدى فإنه يتمسك برأية فى هذا الضرب من القياس ، فيقول بعد عرض الدليل المذكور : «وهو ضعيف لما سبق من إبطال إلحاق الغائب بالشاهد»[4].

٢- وهناك دليل آخر ينسبه الآمدى أيضا إلى الأشاعرة ، وقد استخدمه القاضى عبد الجبار المعتزلى لدعم الدليل السابق ،[5] وخلاصته أن الذوات تنقسم إلى ما يصح أن يَعْلم ويقدر وإلى ما لا يجوز عليه ذلك ، وهى من حيث كونها ذوات متشابهة ، فوجب رجوع هذا الاختلاف إلى صفة غير الذات هى الحياة [6]. ولكن الآمدى يحكم على هذا الرأى بقوله : «وهو باطل أيضا ؛ لأن الذوات مختلفة عندنا وعند أكثر العقلاء ، وعند ذلك فلا

(١) انظر : اللمع ص ٢٥ ، والإرشاد ٦٣ والتمهيد ص ٤٧ ، وأصول الدين ١٠٥ ، والاقتصاد ص ٦٠ والفرق بين الفرق ٣٢٥ والمواقف ٨/٨٠ .

(٢) مناهج الأدلة ص ١٦١ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٤١ .

(٤) الأبكار ١/١١١ أ ، ب .

(٥) شرح الأصول الخمسة ص ١٦١ .

(٦) انظر : المصدر السابق والأبكار ١/١١١ ب ، والمواقف ٨/٨١ .

يمتنع أن تكون صحة قبول القادرية والعالمية مستندة إلى نفس الذات لا إلى أمر خارج عنها»[1] . وقد سبقه الرازى إلى هذا النقد ،[2] وقد اطلع عليه الآمدى لأنه يلخصه عنه فى كتاب (المآخذ)[3] .

٣- أما المسلك الثالث فيُنسب إلى بعض المتأخرين من الأشاعرة ، وبالأخص الإمام الرازى ؛ فهو الذى سلك هذا المسلك اللفظى المعقد لإثبات كون الحياة صفة ثبوتية[4] زائدة على الذات ؛ ويعرضه الآمدى بقوله : «أجمعنا على كون الرب - تعالى - حيا ، فقولكم الحى هو الذى لا يمتنع عليه أن يعلم ويقدر إشارة إلى سلب الامتناع ، والامتناع سلب فيكون سلبا للسلب ، فيكون أمراً ثبوتيا» ويقرر الآمدى أن هذا مسلك ضعيف ولايدل على المطلوب[5] . وقد قال المرحوم الزركان فى بحثه عن الرازى : إن بحث صفة الحياة من أضعف أبحاث الرازى بناء[6] .

٤- ثم يختار الآمدى فى (الأبكار) مسلكا آخر خلاصته : قد ثبت أن البارى تعالى قابل للاتصاف بالعلم والقدرة والإرادة ، وإلا لما صح اتصافه بها، وهذه القابلية زائدة على نفس الذات وعلى الصفات المذكورة ، فإنا قد ندرك نفس الذات ، وندرك كلا من هذه الصفات ، ونجهل فى نفس الوقت قبول الذات لها ، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم ، وتلك القابلية الزائدة هى الحياة. ثم يستدل على كونها معنى وجوديا بقريب من طريقة الرازى اللفظية التى سلفت[7] . واعتقد أن هذا الدليل ليس خيرا مما سبق للآمدى نقده ، ولا

---

(١) الأبكار ١/ ١١١ ب .

(٢) المحصل ص ١٢١ .

(٣) المآخذ ل ٤٦ ب .

(٤) المعالم للرازى ص ٤٤ وانظر فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٣١٥ - ٣١٧ .

(٥) الأبكار ١/ ١١١ ب .

(٦) فخر الدين وآراؤه ص ٣١٧ .

(٧) انظر : الأبكار ١/ ١٢٢ أ .

يخلو من التأثر بفكرة الشرط الكلامية التى يبدو أن الآمدى رغم نقده لها لم يتخلص منها تماما . وخير من هذه الأدلة جميعا اللجوء إلى طريقة الكمال التى اعتمدنا عليها مرارا ؛ فإنه من غير المعقول أن يكون مصدرُ حياة كل حى وحافظها عليه خلواً من الحياة بالمعنى الذى يليق به – عز وجل .

***

المسألة الرابعة

الصفات السلبية - أو معرفة التنزيه

تمهيد – نزعة التنزيه والتأويل وتطورها عند الأشاعرة :

رأينا موقف المتكلمين من إثبات الصفات النفسية ، وتأكيد الكمالات الإلهية الإيجابية . وبقى أن نعرف موقفهم من تنزيه الله تعالى من كل مشابهة بخلقه ، وسلب كل نقص يمكن أن يخطر فى العقول حول ذاته أو صفاته . فبهذين معا تكمل الطريق إلى المعرفة الصحيحة والممكنة بالله عز وجل . ولقد كنا نهتم فى المرحلة الأولى بالإثبات ، بينما نهتم فى الأخرى بالنفى ، وكانت الكمالات الأولى إيجابية ، أما هذه فسلبية ، وكانت الوسيلة فى الأولى مزيجا من التشبيه والتنزيه عبرت عنه (قاعدة الكمال) ، أما هنا فالطريق تنزيهى خالص لا يلم بشىء من التشبيه . وكان الخصوم فى المرحلة السابقة هم المعتزلة والفلاسفة والباطنية ممن يسرفون فى التنزيه أو التعطيل ، وأما خصوم هذه المرحلة فهم الحشوية والمشبهة والمجسمة والكرامية من أدعياء السلفية والمنسوبين إلى السنة ، ومن غلاة المذاهب الأخرى الذين نزعوا إلى التشبيه والتجسيم والتمثيل .

ولعله من الخير أن نتتبع تطور النزعة التنزيهية الكلامية ، وبخاصة لدى الأشاعرة ؛ فمن المعلوم أن المعتزلة يهتمون بالتنزيه الإلهى منذ البداية ، ولعلهم يسرفون فيه أيضا . أما الأشاعرة فلهم بداية خاصة ليست بعيدة عن الجو الاعتزالى ، وإن أثرت فيها عوامل أخرى ، ثم إن الأمور تطورت بهم فى اتجاه يقترب من الاعتزال ، حتى ليمكن وصف المتأخرين منهم بالإسراف فى التنزيه أيضا .. إنها مسيرة متميزة لاتخلو من دلالات هامة ، نذكر فيما يلى معالمها البارزة.

(أ) بدأ الشيخ أبو الحسن مذهبه الجديد بداية سنية ذات طابع عقلى – كما أشرت من قبل – فتمسك بالنص والعقل معا ، وتأثر فى هذا بمصدرين

مختلفين هما : الإمام أحمد ، وابن كلاب ، الأول سلفى بحت يرى عدم الخوض فى علم الكلام ، والثانى سنى متكلم يستحسن الكلام ويخوض[1] فيه . هذا فضلا عن أن الأشعرى «عاش - كما يقول ابن تيمية - أربعين سنة يقرأ على أبى على الجبائى»[2] .

ولذا فقد جاء مذهبه مناصرا لمواقف أهل السنة ، متابعا للسلف ، مع شىء من «التجهم» أخذه عن ابن كلاب ، فيما يرى ابن تيمية . أى أنه نزع إلى التنزيه والنفى الذى لا يرضى عنه ابن تيمية الذى يقول: «أنواع التجهم ثلاثة : فالجهيمة الأولى النافية لكل صفة أو اسم . ثم المعتزلة ونحوها الذين يقرون بأسماء الله الحسنى فى الجملة ، لكن ينفون صفاته ويؤولون بعض الأسماء . والثالثة هم الصفاتية المثبتون المخالفون للجهمية ، لكن فيهم شىء من التجهم ، كالذين يقولون بأسماء الله وصفاته فى الجملة . لكن يردون طائفة من الأسماء والصفات الخبرية ويتأولونها ، وذلك كأبى محمد بن كلاب ومن اتبعه .. وفى هذا يدخل أبو الحسن الأشعرى وطوائف من أهل الفقه والكلام»[3] . ومع ذلك فقد كان وأمثاله إلى السنة أقرب ، وله فى نصرها جهاد مشكور»[4] .

ولكن أى تجهم عند ابن كلاب حمله عنه الأشعرى ؟ إنه الإنكار لحلول الحوادث فى ذات الله تعالى ، وتأويله لكل ما يفيد بظاهره ذلك من النصوص، كما يرى أستاذنا الدكتور النشار . وقد نتج عن هذا الأصل أثران هامان : قوله بحدوث صفات الأفعال موافقا للمعتزلة . وذهابه إلى قدم الكلام النفسى وحدوث اللفظى[5] . وقد أخذ أبو الحسن بهذا الأصل الكلابى عن

---

(١) انظر : فتاوى ابن ٥/٢٨٥ - ٢٨٢ والإبانة ص ٨ ، ونشأة الفكر ١/٢٩٥ ، ٢٩٦.

(٢) انظر : ابن تيمية السلفى ص ٤٢-٤٣.

(٣) فتاوى ابن تيمية ٥/٤٢.

(٤) نقض المنطق ص ١٠ - ١١ وانظر ابن تيمية السلفى ص ٤٢ ، ٤٣.

(٥) انظر : بغية المرتاد لابن تيمية ص ١٠٧ ومقدمة مناهج الأدلة ٤ - ٥٠ ونشأة الفكر ١/٣٨١-٣٠٥ .

حلول الحوادث ، وبنتيجته الأولى بشأن صفات الأفعال ، ثم جاء أصحابه فأخذوا بذلك وبحدوث الكلام اللفظى أيضا ، وزادوا على شيخهم وأستاذه ابن كلاب القول بنفى الصفات الخبرية ، ولو لم يكن لها علاقة بحدوث شيء فى ذات الله ، كاليد والقدم والاستواء ونحوها مما كان يثبته هذان الشيخان(١).

(ب) ولكن هذا التطور لم يتم سريعا فقد جرت الطبقتان الأوليان من رجال المذهب على طريقة الأشعرى المتوسطة بين الإثبات والتنزيه ، وحافظوا على موقف وسط بين المعتزلة ورجال الحديث ، مع ميل قليل نحو الاعتزال . يقول ابن تيمية – عن خبرة – : «ومذهب الأشعرى نفسه وطبقته –كأبى العباس القلانسى ونحوه ، ومَن قبله من أئمته كابن كلاب ، ومَن بعده من أئمة أصحابه الذين أخذوا عنه كأبى عبد الله بن مجاهد شيخ القاضى أبى بكر الباقلانى ، وأبى الحسن الباهلى شيخ ابن الباقلانى وأبى إسحاق الإسفرائينى وأبى بكر بن فورك ، وكأبى الحسن على بن مهدى الطبرى .. والطبقة الثانية التى أخذت عن أصحابه كالقاضى أبى بكر إمام الطائفة ، وأبى بكر بن فورك، وأبى إسحاق الإسفرائينى ، وأبى على بن شاذان ، وغير هؤلاء – إثباتُ الصفات الخبرية التى جاء بها القرآن أو السنن المتواترة ، كاستوائه على العرش والوجه ومجيئه يوم القيامة وغير ذلك ، وقد رأيت كلام من ذكرته من هؤلاء يثبت هذه الصفات»(٢) .

ونلاحظ على كلام ابن تيمية هذا – مع التسليم به فى الجملة – أن الباقلانى إمام الطائفة قد أول ما يوهم حلول الحوادث فى ذات الله تعالى من الصفات الخبرية كالرضا والغضب ونحوهما (٣) ، وكذا تليمذه أبوبكر بن فورك الذى أثبت ما جاء فى القرآن من اليد والوجه والعين صفات قديمة ليست كصفاتنا،

(١) انظر : فتاوى ابن تيمية ٥/ ٢٨٨ ، وتبيين كذب المفترى ٣٩٣ ، ٣٩٨ .
(٢) فتاوى ابن تيمية ٢٨٨/٥.
(٣) انظر : التمهيد ص ٤٨ .

وأوّل ما فى الأحاديث من نحو الأصابع والقدم والساق وما يفيد التغير النفسى كالغضب والرضا[1]. وبهذا تزايد النزوع نحو التنزيه الاعتزالى ، وإن لم يصل إلى الحد الذى نجده عند المتأخرين .

(جـ) وقد جرت العادة بالإشارة إلى أبى المعالى الجوينى كرأس لهؤلاء المتأخرين ، وكثيرا ما نجد هذا عند ابن تيمية [2] . والجديد عند هؤلاء المتأخرين هو نفى كل الصفات الخبرية التى قد توهم التشبيه كاليد والعين ونحوهما ، أو بالأحرى تأويلها . سواء ما تعلق منها بالتغير وحدوث شىء فى الذات الإلهية، أو ما أوهم تشبيها بالمخلوقات ، وخاصة الجسمية ولوازمها كما سنرى . وهم فى هذا يتفقون تماما مع المعتزلة اللهم إلا فى شىء واحد وهو (إثبات الرؤية) . وهذا ما يلاحظه ابن تيمية أيضا . ونلاحظ معه أن الصراع التقليدى بين الأشاعرة والمعتزلة كاد يختفى من كتب هولاء المتأخرين ليحل محله أو يأتى قبله الصراع ضد المجسمة والمثبتة[3]، فأخذ الصراع يشتد بين الأشاعرة وغلاة الحنابلة والحشوية ومجسمة الكرامية وأمثالهم . وكان من ذلك ما عرف «بالفتنة القشيرية» فى بغداد[4] ، ووقائع الرازى مع الكرامية فى المشرق [5] ، وصراع الآمدى مع بعض الحنابلة والمحدثين فى دمشق ، وهو الصراع الذى واصله تلميذه العز بن عبد السلام من بعده[6]. وكلها تدل على اتجاه هؤلاء المتأخرين ، وتفسر اشتداد النزعة التنزيهية عندهم ، وسوء ظن خصومهم بهم.

(١) انظر : مشكل الحديث وبيانه ص ٤٥ وما بعدها .

(٢) انظر : بغية المرتاد ص ١٠٧ والرسالة المدنية ص ١١ .

(٣) فتاوى ابن تيمية ٥/٤٢ ، ٢٨٨.

(٤) انظر : تبيين كذب المفترى ص ٣١٠ والاعتصام للشاطبى ٢/٢٧٣ ، ٢٧٤.

(٥) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ١٣ ، ١٤ ، ٢٢ ، ٢٣ انظر : أيضا روضة المناظر فى أخبار الاوائل والأواخر لابن الوليد محمد بن الشحنة بهامش تاريخ ابن الاثير ١٢/١١٤، ١١٥.

(٦) انظر : نقض المنطق ١١٨ وما بعدها وطبقات السبكى ٥/٦٩ ، ٧٠ وابن تيمية السلفى ١٤،١٥.

نعود إلى السؤال : متى بدأ هذا التحول ؟ يشير ابن تيمية – في الإجابة عن هذا السؤال – إلى إمام الحرمين الجويني ويعتبره رأس هؤلاء المتأخرين (١)، ويسمى (إرشاده) «إرشاد المتأخرين» وينقل عنه : «قال أبو المعالى : ذهب أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب – تعالى – والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل . قال : والذى يصح عندنا حمل اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود»(٢) . قلت : ثم يضيف ابن تيمية : «فاتضح أن أئمة الكلابية والأشعرية يثبتون هذه الصفات ، فإنه خالف أئمته ووافق المعتزلة»(٣) . ويواصل نقده متهما له بقلة معرفة السنن والآثار والتأثر بالمعتزلة ؛ «لكثرة مطالعته لكتب أبى هاشم بن الجبائى»(٤) .

والنص السابق موجود فعلا فى كتاب «الإرشاد»(٥) . وقد جرى من جاء بعده من الأشاعرة فى هذا الاتجاه ، إلا أن بوادر هذا التحول قد بدت قوية واضحة عند عبد القاهر البغدادى قبله (توفى سنة ٤٢٩) الذى يصرح فى كتابه (أصول الدين) بتأويل الوجه واليد والعينين والاستواء على العرش وسائر الصفات الخبرية(٦). وقد استطاع عبد القاهر أن يؤثر بنزعته التأويلية هذه فى بعض المحدثين والصوفية المائلين إلى المذهب الأشعرى كالقشيرى(٧) والبيهقى(٨)، حتى جاء الجوينى فأكد هذا التطور وحمله لتلاميذه من بعده ، وبهذا ضاقت مسافة الخلف بين الأشاعرة والمعتزلة فيما يتعلق بالمسائل الإلهية إلى حد كبير . وقد اقترن هذا فى الوقت نفسه بنزعة إلى الغلو فى الإثبات من

(١) انظر : فتاوى ابن تيمية ٥/١٥٦ ، ٢٥٢ وبغية المرتاد له ص ١٠٧.

(٢) فتاوى ابن تيمية ٥/٢٤٠.

(٣) السابق .

(٤) السابق٢٤٣ – ٢٥٢ .

(٥) انظر : الإرشاد ١٥٥

(٦) أصول الدين : ١٠٩ – ١١٤ .

(٧) انظر : الرسالة ص ٣، ٤، ٥.

(٨) انظر : الأسماء والصفات ص ٢٠١.

جانب بعض المحدثين وغيرهم من الحنابلة والمنتسبين إلى السلف(١) ، مما دفع بعض علماء الحنابلة أنفسهم إلى مقاومة هذه الموجة من التشبية والحشو ، كابن عقيل الذى ينقل عنه ابن الجوزى : «هلك الإسلام بين طائفتين ؛ بين الباطنية والظاهرية . فأما أهل البواطن فإنهم عطلوا ظواهر الشرع بما ادعوه من تفاسيرهم التى لا برهان لهم عليها . وأما أهل الظاهر فانهم أخذوا بكل ما ظهر مما لا بدلهم من تأويله»(٢) . فإذا كان الحنابلة يتصدون لمقاومة هذا الاتجاه ويستخدمون فى ذلك سلاح التأويل فكيف بالأشاعرة؟

(د) ولكن كيف كان الآمدى قمة هذا الاتجاه التنزيهى ؟ سيتبين لنا هذا تفصيلا فيما يلى ، ولكنا نقول الآن ، على وجه الإجمال : إن الجوينى تردد فى نزعته التأويلية وكاد يتراجع عنها فى (عقيدته النظامية)(٣) . وأما الغزالى فإنه ، مع اتجاهه لتأويل الصفات الخبرية ، يحرم ذلك على العوام ، بل وعلى كثير من الموسومين بالعلم من المتكلمين(٤). وأما الشهرستانى فقد مر بنا أن الآمدى يرميه بالتشبيه ، لقوله بقدم الحروف . وأما الرازى – صاحب تأسيس التقديس – فقد مال إلى القول بحلول الحوادث ، ونزع إلى التفويض فى آخر حياته(٥). بينما ظل الآمدى على موقفه ، ولم يتردد فيه أو يتراجع عنه ، فكان هو قمة النزعة التنزيهية التأولية فى تطور المذهب الأشعرى ، وتابعه فى هذه الناحية سائر المتأخرين منهم حتى اليوم .

وعلى أية حال ، فسنعرض فيما يلى للصفات السلبية التنزيهية ، على وجه التفصيل .

(١) انظر : الاحتجاج بالقدر لابن ص ٥٦ والقول الفصل لمصطفى صبرى ص ٥٨ ونشأة الفكر ١/ ٦٤٠ وتبين كذب المفترى: ٣٨٨–٣٩٠.

(٢) انظر : تلبيس إبليس ١٠٥.

(٣) العقيدة النظامية ص ١٦ وطبقات الشافعية ٣/٢٦٣ ، ٢٦٤.

(٤) انظر : : الاقتصاد ص ٣٣ وإلجام العوام (ط – المنيرية) ص ٥، ١١ وما بعدها .

(٥) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه – المقدمة .

١- القدم والبقاء

١- معناهما :

يقصد بهما عدم أولية الوجود أو ابتدائه ، وعدم آخريته أو انتهائه . وهما فى نظر المتأخرين وصفان سلبيان لا يعنيان أكثر من استمرار الذات أزلا وأبدا، بل هما متضمنان فى وجوب الوجود ، يقول الآمدى مثلا فى آخر دليل الوجود : «فقد بان أنه لابد من وجود موجود ، هو واجب الوجود لذاته ، وأنه يجب أن يكون أزليا أبديا ، لا يتصور عليه العدم ، متقدما عليه ولا متأخرا عنه»[١]. ويصرح فى مواضع أخرى بأن القدم ليس نعتا وجوديا أو وصفا حقيقيا ، بل حاصله يرجع إلى سلب الأولية[٢]، وأن البقاء «ليس زائدا على معنى استمرار الوجود . وذلك لا يزيد على نفس الوجود»[٣].

والآمدى فى هذا يخالف المأثور عن بعض رجال المذهب ، ويتفق مع المعتزلة فى اعتبارهما وصفين سلبيين[٤]. أما الأشاعرة فقد ذهب جمهورهم، ومعهم الشيخ أبو الحسن نفسه – فى إحدى الروايات عنه – ، إلى أن القدم وصف سلبى لايفيد معنى زائدا على الذات . إلا أن ابن كلاب والقلانسى قالا : إنه تعالى قديم بقدم ، هو قائم بذاته[٥] . وينقل ابن تيمية عن الأشعرى تردده بين كونه سلبيا أو ثبوتيا[٦].

أما البقاء فقد نقل البغدادى عن الأشعرى أنه الله باق ببقاء[٧]، ونسب إليه

---

(١) انظر : الأبكار ١/ ٥٠أ وقارن المبين : ل ١٦ أ.

(٢) غاية المرام ل ١٨ – ص ٣٥ من القسم الثانى .

(٣) غاية المرام ل ٥٨ ب.

(٤) انظر : المغنى ٥/ ٢٣٦ ، ٢٣٧ وشرح الأصول الخمسة ص ١٨١ ويستفاد من كلام النسفى الماتريدى أنهما ليسا زائدين على استمرار الوجود – انظر : بحر الكلام ١٧.

(٥) انظر : المحصل ص ٥٧ وأصول الدين ص ٨٨، ٨٩.

(٦) الموافقة ٢/٢٢٥.

(٧) أصول الدين ص ٩٠ .

أيضا قوله: «إن الله يفنى الجسم بقطع البقاء عنه»[1] . مما يؤكد كونه فى نظره وصفا ثبوتيا ويؤكد البغدادى أيضا أن جميع الأشاعرة تابعوا شيخهم فى كونه ثبوتيا إلا الباقلانى ؛ فإنه «منع كون البقاء معنى زائدا على وجود ذات الباقى شاهدا وغائبا»[2] . وهناك رواية تدل على تردد الأشعرى بين هذين الرأيين أيضا[3] .

أما الآمدى فإنه يقطع بأن أبا الحسن الأشعرى وابن كلاب يقولان إن الله باق ببقاء ، وأن الباقلانى خالفهما فى هذا ، وقال هو باق بنفسه[4]. وهو ينقد رأى الشيخين وينصر رأى الباقلانى ، الذى يبدو أنه قد تابعه سائر المتأخرين[5] .

وقول البغدادى «جميع الأشاعرة» ينصب على من قبل الباقلانى من شيوخ المذهب ، ولذا يقول ابن تيمية : إنه «قول الأشعرى وطائفة معه»[6] . ويرى أن هذا الخلاف اعتبارى لفظى ، وأنه نتيجة لمسألة «هل الصفات زائدة على الذات أم لا؟»[7] ولكن صح ما يراه من أنه خلاف لفظى فإنه – على كل حال– يعد بادرة من بوادر الخروج عن اتجاه الإثبات ، إلى موقف آخر قريب من موقف المعتزلة ، وهذا لا يخلو من مغزى . وقد يدل على أن للباقلانى دوره فى التقارب الفكرى بين المذهبين ، ويقابله على الجانب الآخر موقف أبى هاشم ومدرسته من الصفات، واقترابها من موقف أهل السنة وخاصة فيما

---

(١) أصول الدين ص ٨٧.

(٢) السابق ص ٩٠ .

(٣) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٩٣ .

(٤) انظر : التمهيد ص ١٤ والأبكار ١١٤ أ،ب

(٥) انظر : الإرشاد ص ١٣٨ والمقصد الأسنى ٩٦ والاقتصاد ٢٣–٢٥ والموافقة لابن تيمية ٢/٢٢٤،٢٢٥.

(٦) الموافقة ٢/٢٢٥.

(٧) السابق ٢٢٥، ٢٢٦ .

يتعلق بعموم الإرادة والقدرة كما سبقت الإشارة(١) .

والآمدى يستدل على كونهما وصفين سلبيين بأن البقاء لو كان صفة موجودة زائدة لاحتاج لبقاء وهكذا فيتسلسل الأمر وهو محال (٢). وبأنه يلزم من ذلك أيضا قيام الصفة بالصفة وهذا مالا يجوز شاهدا ولا غائبا (٣). ويستدل على سلبية القدم بنفس الطريقة(٤). وينبغى أن أنبه إلى أن رأى الآمدى هنا هو الحالة الوحيدة التى وجدته يعدى فيها حكم الشاهد إلى الغائب، وهو يتمسك بهذا ليرد على اعتراض لابن كلاب ، هو أن يقال : ذات البارى باقية ببقاء زائد عليها ، أما صفة البقاء فباقية ببقاء هو نفسها ، وهو رأى نجده عند النصير الطوسى فى تلخيصه للمحصل (٥). أما الآمدى فيرد على ابن كلاب بأن فى قوله إبطال قاعدة العلل والمعلولات ، وإلا لجاز لنا أن نقول أيضا إن السواد أسود بسواد هو نفسه والعلم عالم بعلم هو نفسه(٦). وإذا كان الآمدى قد سبق له أن رفض قاعدة العلل هذه فى إثبات الصفات ؛ لأنها جزء من طريقة قياس الغائب على الشاهد التى لايقبلها ، فلعله يستغلها هنا ليلزم المعترفين بها من الأصحاب العدول عن رأيهم فى إيجابية البقاء .

٢- الاستدلال عليهما :

يرى الآمدى أن الأمر لايحتاج إلى تدليل ، إذهما متضمنان -فى نظره- فى وجوب الوجود ، وليسا بصفتين ، على الحقيقة ، زائدتين على ما سبق من إثبات الوجود . ولذا يهمل الاستدلال عليهما فى «الأبكار وغاية المرام»

(١) راجع ما مر فى المسألة الأولى .
(٢) انظر : الأبكار ١/١١٣ أ . ب ونجد مثل هذا عند الغزالى فى الاقتصاد ٢٣ والرازى فى الأربعين ١٨٩ والمحصل ١٢٦ .
(٣) انظر : غاية المرام ل ٥٨ ب ، ٥٩ أ.
(٤) الأبكار : ١/١١٤ أ ، ب.
(٥) انظر : تلخيص المحصل ص ٥٧ .
(٦) الأبكار ١١٣ ب ، ١١٤ أ.

تماما[1]، ولكنه ، فى «المآخذ» ، يشير إلى الحجج المستخدمة فى إثباتهما فيذكر :

١- الحجة المشهورة لدى المتكلمين ، وهى أنه لو لم يكن البارى قديما لكان حادثا فيحتاج لمحدث وهكذا، فيلزم التسلسل وهو محال . وهو جزء من دليل وجوب الوجود[2] الذى سبق عرضه ، ويضيف إليه المتكلمون عادة : وكل ما ثبت قدمه امتنع عدمه ، وهو معنى البقاء[3].

٢- ويشير الآمدى فى المآخذ إلى حجة الفلاسفة لإثبات الأزلية والأبدية : «إن ما يتبدل وجوده بعدمه ، وعدمه بوجوده قابل لهما ، والقابل لهما ممكن بذاته ، لا واجب بذاته . وقد ثبت وجوب وجوده»[4] . وواضح تأثر الآمدى بهذه الحجة فيما نقلناه من نص الأبكار الدال على أن القدم والبقاء -عنده- متضمان فى وجوب الوجود . وقد سبق للرازى أن استخدم هذه الفكرة الفلسفية أيضا[5].

وللقاضى عبد الجبار طريقة أخرى ، فى إثبات أن القديم لا يجوز عليه العدم، تقوم على أسس ثلاثة : أحدها الله باق (أى موجود الآن ، طبقا لأدلة وجود الله) ، والثانى أن الباقى لا ينتفى إلا بضد أو ما يجرى مجرى الضد ، والثالث أن القديم لا ضد له ولا ما يجرى مجرى الضد[6] ؛ لأنه واحد . وإذن فالقديم لاينعدم ، وهو استدلال قوى لابأس به .

(١) انظر : الأبكار ١/١١١ أ، ب وغاية المرام : ل ٨، ب ٥٩أ.

(٢) انظر : المآخذ ل٢٤ ب وانظره فى الاقتصاد للغزالى ٢٣ والأربعين ٩٢ وبحر الكلام للنسفى الماتريدى ١٧ وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلى ص ١٨١.

(٣) المآخذ : ل ٢٤ ب وقد سبق لأفلاطون أن ربط بين القدم البقاء كما بين أستاذنا الدكتور قاسم فى كتابة فى النفس والعقل ص ٥٢، وقد ادعى الجوينى فى الشامل ١/٨٩ ، ٩٢ إجماع العقلاء على ذلك واستدل عليه من وجوه عدة .

(٤) المآخذ ل ٢٤ ب.

(٥) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٨٩ - ٢٩١ .

(٦) انظر : تفصيل هذه الطريقة فى شرح الأصول الخمسة ص ١٠٨ - ١١٠.

٢- الوحدانية

١ – معناها :

تعتبر هذه العقيدة شعار الإسلام وركنه الأول ، وهى الرسالة الأولى لكل دين سماوى ، بل هى عقيدة الفطرة لدى القبائل البدائية التى لم يشوه التطور الاجتماعى عقائدها الأولى[١] . ويهتم المتكلمون بإثبات الوحدانية بمعنى نفى الشريك لله عز وجل فى الألوهية[٢] وصفاتها ، وذلك لتعزيز هذه العقيدة الإسلامية فى مواجهة خصومها من القائلين بتعدد الآلهة .

ولكن معنى الوحدانية – عندهم– أوسع من هذا ، فهو يشمل نفى الشريك ، وإبطال القول بتعدد الآلهة ، كما يشمل وحدة الإله بمعنى نفى التكثر والتبعض عن ذاته ، فالله واحد لاشريك له وهو أيضا أحد لاجزء له . ولابد من تأكيد هذين المعنيين السابقين بالنسبة لله –عز وجل[٣]. أما المغايرة بين الصفات والذات فهو مجرد التغاير بين مفهوم كل منها ، وبين مفهوم الذات المجردة عن الصفات . إذا أمكن للعقل أن يتصورها أو يتوهمها على هذا النحو المجرد . ولكن لفظ (الله) يتضمن الدلالة على الذات بصفاتها وكمالاتها الأزلية، وإذن فلا تكثّر ولا انقسام فى مفهوم الإله الواحد .

وتفسير الوحدانية بهذين المعنيين موجود عند سائر المدارس الإسلامية من معتزلة[٤] وأشاعرة[٥] وماتريدية[٦] وفلاسفة[٧].

(١) انظر : ابن رشد وفلسفته الدينية لأستاذنا د/ قاسم ص ١٢ ومبادئ علم الاجتماع الدينى ترجمة د / قاسم ص ١٩٢ ١٩٥ وص ٢٢٩ وما بعدها .

(٢) انظر : غاية المرام ل ٦٢ ب – ص١٣٧ والأبكار ١/١٦٧ أو ما بعدها .

(٣) انظر : المبين : ل ١٤ ب ، ١٥أ والأبكار ١/١٦٦ ب ، ١٦٧أ.

(٤) انظر : : المغنى ٤/١٤١ ، ١٤٣.

(٥) انظر : الإرشاد ٥٢ ونهاية الأقدام ٩٠ ، ٩١ والاقتصاد ٤٥ .

(٦) انظر : بحر الكلام للنسفى ص ١٧ ، ١٨.

(٧) انظر : عيون المسائل للفارابى ص ٥ والإشارات والتنبيهات ٣/٤٥٦ – ٤٨٣ .

أما ابن تيمية ومدرسته فإنهم يهتمون بمعنيين للتوحيد يسمّى أولهما (توحيد الربوبية) ويعنَى به وجود خالق واحد يرعى العالم ويحفظه ، والثانى (توحيد الإلوهية) ومعناه وحدة الإله المستحق للعبادة أو إفراد هذا الرب الخالق بالطاعة والمحبة . وهم يرون أن الأول فطرى فى النفوس لايكاد ينكره أحد ، ولا ينبغى الإلحاح عليه كما فعل المتكلمون . أما الثانى فهو الذى جاءت الشرائع لإثباته وتأكيده ، لغفلة أكثر الخلق عنه . وابن تيمية مع هذا ، يتشكك فى مفهوم الوحدة بمعنى عدم التكثر والتقسم ، ويخشى أن يفضى إلى التأويل وإنكار الصفات(1).

ولكن هل الوحدانية صفة سلبية أم ثبوتية ؟

يختلف المتكلمون - كما يحكى لنا الآمدى - فى الجواب عن مثل هذا السؤال : «اختلفوا ، فذهب أبو هاشم إلى أن معنى الواحد يرجع إلى صفة نفى ، وأن حاصله يرجع إلى نفى ماعدا الموجود الفرد . وذهب القاضى أبو بكر إلى أن حاصله يرجع إلى صفة إثبات ، هى صفة نفسية غير معللة، ولعل الأشبه ما ذكره القاضى»(2). ثم يأخذ فى نصرة رأى القاضى مستخدما أدلة جدلية معقدة ، ويلاحظ أنه اختار كونها صفة نفسية غير معللة ، فإنها - وإن لم تكن مجرد سلب فى نظره - ليست تضيف أمرا زائدا على وحدة الذات نفسها ، كما هو الحال فى الصفات السبعة ، بل هى تثبت التفرد لله تعالى فى كل ما يتصل به ذاتا وصفات وأفعالا(3)، فإذن فهى تنتهى إلى (التنزيه) على كلا الرأيين ، ولا تتضمن إثبات معنى وراء الذات .

---

(1) انظر : : الموافقة لابن تيمية ١٣٤/٢ - ١٣٨ والرسالة القبرصية له من ٥-١٨ واجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ص ٣٣- ٣٥ وشرح الطحاوية ٢٠-٢٨ وابن تيمية السلفى ٨٤ ، ٨٠.

(2) الأبكار ١٦٧/١أ.

(3) انظر : نهاية الأقدام ص ٩٠.

وقد ذهب الرازى إلى قريب من هذا الرأى فى بعض كتبه(١) ، وفسرها الغزالى بقريب من هذا المعنى(٢) ، بينما صرح إمام الحرمين بأنها صفة سلبية(٣).

٢- الاستدلال عليها :

(أ) استدلال الفلاسفة :

لاخلاف بين جميع المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين حول كونه تعالى واحدا، وإنما الخلاف حول طريق إثبات ذلك(٤). فاختار الفلاسفة الطريق المبنى على أن مفهوم واجب الوجود نفسه يحيل وقوع الشركة فيه ، وهو يتفرع إلى شعبتين : الأولى لو وجد واجبان لاشتركا فى الوجوب واختلفا فى غيره فيكون كل منهما مركبا، ويصيران ممكنين محتاجين إلى مركِّب . والثانية : إذا اتفقا فى شىء واختلفا فى آخر كان فى ماهية كل منها جزء قابل ، هو المعنى المشترك ، وجزء فاعل هو المخصص ، مع أن الواجب بالذات يجب أن يكون واحدا من كل وجه ، وحقيقته عين ذاته(٥)، ولا تركيب فيه بحالٍ ما لا حدا ولا كما(٦).

ويرد الآمدى على أصل فكرتهم بأن وجوب الوجود وصف سلبى لا يعنى

(١) انظر : فخر الدين الرازى وآراوه ص ٢٣١ ، ٢٣٢ والمآخذ ٣٤أ.

(٢) انظر : الاقتصاد ص ٤٥.

(٣) انظر : العقيدة النظامية ص ٩ .

(٤) انظر : ص ١٣٧ من القسم الثانى والابكار ١/٥٤أ ، ١٦٧ أ.

(٥) انظر : ما سبق فى عرض وجهه نظرهم ورد الآمدى عليها فى مبحث الصفات وأحكامها العامة ، وانظر غاية المرام ١٥ب ، ١٦ أ- ص٣٠ وما بعدها من القسم الثانى ، والأبكار ١/١٦٧ب ، ١٦٨أ.

(٦) انظر : كتاب الكندى إلى المعتصم بالله ص ٩٠ - ٩٢ والكندى وفلسفته ص ٨٤ ، ٨٥ والإشارات والتنبيهات ٣/٤٥٦ - ٤٨٣ والمآخذ ل ٣٢ ب ، ٣٣ أ ومقدمة مناهج الأدلة ص ٢٩ - ٣١ و ٤٠ .

أكثر من عدم الافتقار إلى الغير ، فاشتراك كل من الذات والصفات فيه لا يؤدى إلى التركيب ، ووجود صفات لا يؤدى إلى ما توهموه من وجود شيء قابل وآخر فاعل ، فإن الصفات لا تحتاج إلى علة فاعلة من خارج الذات نفسها .

إن الآمدى يعارض هذا الاستدلال من وجهين ، أحدهما أن المبالغة فى تصوير معنى الوحدة ، قد يفضى إلى إنكار قيام الصفات بالذات ، مع أن طريق الإثبات لابد منه لمعرفة الله عز وجل . وثانيهما أنه (أى دليل الفلاسفة) يحتوى ، فى نظره ، على دور أو مصادرة على المطلوب فى مجالين هما نفى الصفات وإثبات الوحدانية (فالقوم يعتمدون فى نفى الصفات على ثبوت الوجوب بالذات ، وهو يعنى عندهم الوحدة من كل وجه ، ويعتمدون فى إثبات الوحدة على بطلان الصفات ، وهذا دور ممتنع)[١] .

وباختصار ، لايمنع الآمدى من التركب المعنوى فى واجب الوجود ، بمعنى التغاير بين مفهوم الذات وصفاتها حسبما بيناه مرارا ، وهو لا يؤدى إلى التعدد ولاينافى الوحدانية ولا وجوب الوجود ، فى نظره ، مادام الموجود منذ الأزل هو الذات بكمالاتها الأزلية وهو المقصود من إطلاق لفظ الإله . وقد حكى ابن تيمية هذا النقد عن الإمام الرازى[٢] ، ومع هذا فقد اعتمد الرازى على هذا الاستدلال الفلسفى فى بعض كتبه[٣] وأول من نعرف استخدامه لهذا الدليل هو الكندى[٤] ، وعنه أخذه الفلاسفة وغيرهم .

---

(١) المآخذ ل ٣٢ب ، ٧٣أ.

(٢) انظر : : ابن تيمية السلفى ٨٥، ٨٦.

(٣) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ، ص ٢٣٥.

(٤) انظر : مناهج الأدلة ص ٢٩ والكندى وفلسفته ص ٨٤.

(ب) استدلال المتكلمين :

أما المتكلمون فقد اعتمدوا جميعا على ما يعرف بدليل «التمانع» الذى ظنوا أنه المذكور فى الآية الكريمة ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾[١] ، وهو يقوم على افتراض تعلق إرادة الإلهين بشىء واحد ، أحدهما يريد إيجاده ، والآخر إعدامه ، أو يريد أحدهما تحريكه ، والآخر تسكينه . فإن نفذت إرادة كل منهما اجتمع النقيضان ، وإن لم تنفذا ارتفعا معا ، وكلاهما محال . وإن نفذت إرادة واحد منهما أدى ذلك إلى عجز الآخر وعجزه هو أيضا ؛ لتساويهما ، فلا يصلح أى واحد منهما ليكون إلها . ويضيف الآمدى زيادة يبدو أن المعتزلة هم أصحابها ، هى : لو عجز أحدهما لكان عاجزا بعجز قديم، والعجز لايكون إلا عن معجوز عنه ، وذلك يفضى إلى قدم المعجوز عنه وهو ممتنع[٢].

وينتقد الآمدى هذا الدليل من حيث إن فرض الاختلاف يقوم على تجويز تعلق إرادتيهما مجتمعتين بالتحريك والتسكين لشىء واحد ، وهذا محال فى ذاته ، فلا يكون متعلّقا للقدرة ولا للإرادة . فضلا عن أن قولهم بالعجز القديم المفضى لقدم المعجوز عنه يعارض قولهم بقدم القدرة مع حدوث المقدورات[٣] . وهو يرى فى «الأبكار» «أن التخلص من هذا النقد صعب جدا ، وعسى أن يكون عند غيرى جوابه»[٤] . ولكنه فى موضع آخر يقطع بكون هذا الدليل خطأ وغلطا[٥].

---

(١) جزء من الآية رقم ٢٢ من سوره الأنبياء .

(٢) غاية المرام ٦٢ ب ص١٣٨ من القسم الثانى ، وانظر دليل التمانع عند الأشعرى فى اللمع ٢٠ ، ٢١ والتمهيد للباقلانى ٤٦، ١٥١ ، ١٥٢ وأصول الدين للبغدادى ٧٥ ، ٨٥ والإرشاد للجوينى ٣٥ والمحصل للرازى ١٤٠ وفى شرح المواقف ٤٢/٨ ، ٤٣ وشرح النسفية ٢١٦ – ٢٢٩ وانظره أيضا عند عبد الجبار فى المغنى ٢٤١/٤ – ٢٤٥ ، ٢٧٥ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ وفى كتاب التوحيد للماتريدى ل ١٠ أ ، ٤٣ب وانظر مقدمة مناهج الأدلة ص ٣١ –٣٣

(٣) انظر : غاية المرام ٦٢ب – ص ١٣٨ قسم ثان والأبكار ١٦٩/١ أ ، ب.

(٤) الأبكار ١٦٩/١ب

(٥) انظر : ص ١٣٨ قسم ثان.

ويعتبر الآمدى أول أشعرى يسقط هذا الدليل عن رتبة الاحتجاج ، فقد اعتمدوا عليه جميعا منذ الأشعرى حتى الرازى ، الذى استند إليه فى أكثر كتبه(١). أما الغزالى فقد خلط بين فكرة الكمال وفكرة التمانع فى استدلاله على الوحدانية(٢) ، غير أنه انتقد دليل التمانع فى «إلجام العوام» بإمكان الاتفاق بينهما ، وشرح آية ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ على النحو الذى سنجده مفصلا عند ابن رشد(٣).

ولعل ابن رشد هو أقوى من نقد هذا الدليل فى كتابه (مناهج الأدلة) من نواح عدة ، أبرزها أنه غير مقنع للعامة الذين قد يتساءلون : ولماذا لا يتفق الآلهة فيما بينهم على توزيع العمل وهو أليق بهم من الخلاف ؟ كما أنه ليس هو الدليل الذى تضمنته الآية ، فقد تخيل المتكلمون أن القياس الذى تحويه شرطى منفصل ، فعددوا فيه الاحتمالات وكرروها ، مع أن الأمر لا يعدو احتمالا واحدا يفضى لنتيجة واحدة تشهد بها التجارب الإنسانية الواقعية : (لو تعدد الخالقون لاختل نظام العالم) . وهو قياس شرطى متصل . وينبه ابن رشد إلى أن الفرق كبير بن القياسين(٤). ويوضح أستاذنا الدكتور قاسم ذلك بأنه هو الفرق بين الطريقة العلمية الفرضية الاستنتاجية ، والطريقة الجدلية العقيمة التى تبدد الجهود وتثير الشكوك(٥). وإذن فهذا الدليل ليس هو بالبرهانى ولا بالشرعى الذى نبه عليه القرآن الكريم .

ويبدو أن بعض المتكلمين قد أحس بما فى هذا الدليل من ضعف ، وما يمكن أن يوجه إليه من اعتراضات ، فنجد القاضى عبدالجبار مثلا يحاول دفع

(١) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص٢٣٤.

(٢) انظر : الاقتصاد ص ٤٥ ، ٤٧.

(٣) انظر : إلجام العوام (طبع المنيرية) ص٢٧ ، ٢٨، ٥٣ ، ٥٤.

(٤) انظر : مناهج الأدلة ١٥٥-١٥٩ ومقدمته ص ٣٤ - ٣٦ وابن رشد وفلسفته الدينية ص١١١-١٢٠.

(٥) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ٣٤ وابن رشد وفلسفته ص ١١٦ والمنطق الحديث ومناهج البحث ص١٣٧ وما بعدها.

احتمال الاتفاق ، بناء على أن القادر بذاته لاتتناهى مقدوراته وأن كل ما كان مقدورا للإله فيجب أن يكون حاصلا من جهته وبفعله ، وإذن فلو فعلاه معا لاجتمعت قدرتان على مقدور واحد ، وهذا لا يجوز . ولو أراد أحدهما الإيجاد، والآخر الإعدام فمعنى ذلك التمانع ، وهو مفض إلى المحال أيضا فبطل التعدد[1] ونجد مثل هذا عند الغزالى أيضا[2] الذى حاول سد هذه الثغرة بأن افتراض استقلال كل منهما بعمل يخصه يعنى استغناءه عن الإله الآخر فى مجال عمله الخاص ، واستعلاءه عليه عن جهة نفوذ إرادته دونه ، كما يعنى أيضا تعطل كل منهما من فعل ما يصح صدوره عنه ، وذلك ينافى كمال الألوهية[3] .

وهكذا يتعرض هذا الدليل المشهور للنقد والرفض من جانب المدرسة الفلسفية ، بل من داخل الأوساط الكلامية ، بالإضافة إلى نقد آخر لايقل قوة ولاحدة عما سبق ، يأتى هذه المرة من المجال الصوفى ، على لسان ابن عربى الذى يقترب جدا من مواطنه ابن رشد ؛ إذ يقرر أن الموجد لو لم يكن واحداً ما صلح وجود العالم ، وينبه على أن ما تضمنته الآية هو قياس شرطى متصل، لامنفصل كما توهم المتكلمون ، الذين وقعوا بصنعهم هذا فى الخطأ وسوء الأدب ، يقول – فى «الفتوحات» – : «وقد تكلف قوم الدلالة عليه بطريق آخر (يقصد التمانع) وقدحوا فى هذه الأدلة ، فجمعوا بين الجهل بما نصبه الحق دليلا على أحديته ، وبين سوء الأدب : الجهل من حيث لم يعرفوا موضع الدلالة فى ما قدحوا فيه ، وسوء الأدب معارضتهم بما أدخلوا فيها من الأمور القادحة ، فجعلوا نظرهم فى توحيده ، أتم فى الدلالة مما دل به الحق على أحديته»[4] ، ولايكتفى ابن عربى بالنقد ، بل يحاول استخلاص برهان على

---

(١) انظر : المغنى ٤/٢٥٩ وما بعدها وخاصة صفحتى ٣٠٠ ، ٣٠١.

(٢) انظر : الاقتصاد ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٣) نهاية الأقدام : ٩٢ وما بعدها .

(٤) انظر : الفتوحات المكية ٢/ ٢٨٩ – ٢٩٠ .

الوحدانية من الآية الكريمة ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ ، «وقد وجد الصلاح وهو العالم ووجوده ، فدل على أن الفرض الذى يشتمل عليه المقدم -وهو وجود آلهة مع الله- باطل ؛ لبطلان التالى الملازم له وهو فساد العالم .

ولكى نفهم سر الحدة فى لهجة ابن عربى فى نقده للمتكلمين ، واتهامه إياهم بالخطأ وسوء الأدب فى تفسيرهم لآية سورة الأنبياء ، نشير إلى أننا نجد - فيما بعد - عند السعد التفتازانى اعتراضا شبيها بما ذكره ابن رشد وابن عربى ، وهو يرتب عليه أن هذا الدليل خطابى إقناعى لابرهانى حاسم ، ولابأس أن يحتوى القرآن على ذلك أحيانا[1] . كما أن النصير الطوسى ، -وهو متكلم إمامى - يرى أن دليل الفلاسفة القائم على استحالة وجود واجبى الوجود لذاتهما أفضل من هذا الدليل الذى إن صح .، فهو يدل على امتناع وجود إلهين متساويين تماما ، مع أن قول أكثر المشركين هو آلهة متعددة مع قدرة الأعلى منها على منع الأدنى مما يريده دون عكس ، وهذا الدليل لا يفيد امتناعه[2] . ولعل التراث الكلامى السابق على ابن عربى قد احتوى على مثل هذا النقد للدليل الذى استنبطه المتكلمون من الآية الكريمة ، وتفضيل بعض الأدلة العقلية عليه .

والحق أن الاعتماد على هذا الدليل لا ينسجم تماما مع أصول كل من المعتزلة والأشاعرة ، ولذا نجد البغدادى الأشعرى يهاجم المعتزلة فى كتابه «أصول الدين» ويقول «لايصح لهم مع تمسكهم بأصولهم الاستدلال بدلالة التمانع»[3] وهو يشير بذلك إلى موقفهم من أفعال العباد ، وقولهم بجواز اجتماع إرادتين نافذتين ، وقدرتين خالقتين فى هذا العالم .

ومن جهة أخرى نجد أن القاضى عبد الجبار المعتزلى يقول : « إنه لا يصح

(١) انظر : شرح العقائد النسفية ص ٤٠ .
(٢) شرح المحصل للسيوطى ص ١٤٠ .
(٣) أصول الدين ص ٨٢ .

للأشاعرة الاستناد إلى دليل التمانع مع قولهم بتجويز نسبة النقص والشر والظلم إلى الله – تعالى ؛ فإنه لا يدل إلا على استحالة وجود الهين كل منهما مطلق الكمال ، وهو يشير بذلك إلى رفض الأشاعرة لفكرة التحسين والتقبيح العقليين ، وفكرتى الصلاح والأصلح بناء على ذلك[1] .

ويتعرض هـذا الدليل ، بعد ذلك ، لنقد ابن تيمية وأتباعه الذين يرون أنه، وإن كان صحيحا ، فليس هو الدليل الذى تضمنته الآية الكريمة ﴿ لو كان فيهما آلهة ... ﴾ وأمثالها ، فهم يرون – خلافا لابن رشد – أنها لا تتعلق بتوحيد الربوبية بل بتوحيد الألوهية ، فإن أمور العالم لا تنتظم إلا بالعبادة والخضوع لإله واحد[2]. أما الدليل على ما يريدونه من وحدة الرب الخالق ففى الآية الكريمة ﴿ ما اتخذ الله من ولد ، وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ﴾[3] فانتظام أمر العالم دليل على أن خالقه ومدبر أمره واحد[4].

(٢) وهناك دليل كلامى آخر ، ينسب إلى الإسفراييني الأشعرى ، وإلى بعض المعتزلة ، خلاصته : أن الدليل على وجود الله – وهو العالم من حيث حدوثه وإمكانه – لم يدل على أكثر من خالق واحد ، فبقى ما زاد على ذلك دون دليل .

ولكن بعض المتكلمين ينتقده بأنه يقوم على قاعدة بطلان المدلول لبطلان دليله ، وهى فاسدة ؛ فالمدلول الواحد قد يدل عليه أكثر من دليل واحد ، فبطلان أحدهما لايستلزم بطلان المدول[5] .

---

(١) المغنى ٤/٢٤١ وما بعدها .

(٢) الموافقة لابن تيمية ٢/١٣٤ – ١٣٨ واجتماع الجيوش الإسلامية ٣٢–٣٥ وشرح الطحاوية ٢٠–٢٨ وابن تيمية السلفى ٨٤ وما بعدها .

(٣) جزء من الآية رقم ٩١ من سورة (المؤمنون).

(٤) ابن تيمية السلفى ٨٩ الى ٩١ وشرح الطحاوية ٢٦–٢٨.

(٥) انظر : نهاية الأقدام ٩٦ ، والمغني ٤/ ٣٢٤ وما بعدها .

(٣) وربما كان من المناسب أن نلخص طريقة ابن رشد فى الاستدلال على الوحدانية اعتمادا على آيات الكتاب الكريم .

أ- فالآية الكريمة : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ تقرر حقيقة بديهية وفطرية ، تشهد الملاحظة بصدقها ، وهى أن وجود ملكين فى مدينة واحدة يفسدها ، إلا أن يعمل أحدهما ويبقى الآخر دون عمل ، وإذا جاز هذا فى الملوك فإنه لايجوز فى الآلهة . وصلاح أمور العالم وانتظامه تدل على عدم إمكان التعدد .

ب- وأما قوله - سبحانه - ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله ، إذا لذهب كل إله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض ﴾ فمعناه : أنه إذا اختلفت أفعال الآلهة فلا يمكن أن يترتب عليها فعل واحد ، لكن هذا الفرض مردود أيضا ، لأننا نرى أمام أعيننا عالما واحدا ، تبدو فيه وحدة الخلق والنظام، فلا يعقل أن يكون مخلوقا لعدة آلهة مختلفة الأفعال .

جـ- وأما قوله - تعالى - ﴿ قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا ﴾ فمعناه أنه لايجوز عقلا أن يوجد إلهان تتحد أفعالهما تماما ؛ إذ لو وجد إلهان يفعلان فعلا واحداً لوجب أن تكون نسبتهما إلى العرش واحدة ، أى أنهما يتساويان فى كل شىء ، فيستويان معا على العرش . وليس المراد بالاستواء الحلول والاستقرار المادى ، فالله تعالى ليس جسما ولايشبه الأجسام ، وهو غنى لايقوم بالعرش بل العرش هو الذى يقوم به سبحانه ، وفى آية الكرسى : ﴿ وسع كرسيه السموات والأرض ، ولايؤوده حفظهما ﴾[١].

وهكذا تبرهن الآيات على الوحدانية ، بطريقة ترضى العقول والقلوب فى وقت معا ، وتخلو من المشكلات الجدلية المعقدة ، ولله الحمد .

---

(١) انظر : مناهج الأدلة لابن رشد - بتحقيق قاسم ٣٤ - ٣٥ ، ١٥٦ - ١٥٨ .

٣- نفي الجسمية عن الله تعالى

أ- طبيعة المسألة :

هذه مسألة ثار فيها الخلاف بين المسلمين بعد الصدر الأول ، كما حدث فيمن قبلهم من الأمم ، فقد نزع اليهود إلى تصور الله تعالى فى صورة إنسان ، ورفع النصارى الإنسان إلى مستوى الألوهية[١]. ويلاحظ بعض المتكلمين ذلك وهو يتحدث عن الكرامية ، وقولهم بأن الله مماس للصفحة العليا من العرش ، وأنه تجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات ، فيقول : «وإلى ذلك ذهب اليهود – لعنهم الله»[٢] .

ومن الصعب على العقل العادى ، كما يقول الرازى وينقله عنه الآمدى ، تصور وجود (موجود ليس بجسم ولا حالّ فيه ، ولا متحيز داخل العالم ، ولا متناه فى شىء من الجهات)[٣] .ويذكر أن قوما من المسلمين ادعوا أن استحالة ذلك أمر بديهى ، ويأخذ فى مناقشتهم متمسكا بوجوب التفرقة بين عالمى الغيب والشهادة : «حكم الوهم والخيال غير مقبول فى أفعاله تعالى فإن إحداث الشىء ، من غير مادة ومدة وآلة وتغير فى ذات الفاعل ، وجلب منفعة ودفع مضرة فى حقه ، غير مقبول عند الخيال والوهم ، مع أن أفعاله كذلك باتفاق المسلمين . ولا فى صفاته أيضا ؛ فإن وجود موجود يعلم جميع المعلومات ، ويعلم الشىء الذى لا يتناهى دفعة ، ويدبر مقدورات لا تتناهى ولا يشغله شأن عن شأن ، غير مقبول عندهم» . مع أن المسلمين على أنه تعالى كذلك ، فلأن لا يقبل فى ذاته مع بعدها عن مناسبة الحس والخيال أولى»[٤] .

---

(١) أنظر المآخذ ل٢٦ ، وقارن مقدمة مناهج الأدلة ص١٠ ، ودفع شبه من شبه ص ٦ والمواقف ١٩/٨ وشرح الطحاوية ٥٩، ٦٠ .

(٢) الأبكار ١٥٠/١ أ .

(٣) المآخذ لوحة ٢٥ أ . .

(٤) المآخذ ٢٥ وفكرة هذا الرد عند الأشعرى فى اللمع ٦٧، ٦٨ والباقلانى فى التمهيد ص١٥٢.

والحق أنه لايكتمل التنزيه الخالص لله عز وجل إلا بالتمسك بهذه التفرقة الحاسمة بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، مع الإيمان بكل ما تعرف الله به إلى خلقه على لسان رسله دون تمثيل ولا تعطيل ، ولكن الطريق إلى ذلك صعب عسير ، فالناس تتفاوت فى هذا الصدد ، وأكثرهم نزاع إلى التمثيل والتشبيه، ولا يكاد يؤمن بغير المحسوس . وربما كان هذا أكبر دواعى الانحراف عن العقيدة الصحيحة كما يقول ابن الجوزى : «كل محنة لبّس بها إبليس على الناس فسببها الميل إلى الحس والإعراض عن مقتضى العقل . ولما كان الحس يأنس بالمثل دعا إبليس – لعنه الله– خلقا كثيرا إلى عبادة الصور ، وأبطل عند هؤلاء عمل العقل بالمرة»[1] .

ولصعوبة هذا المقام أوصى ابن رشد – مع إيمانه بأن الله تعالى ليس بجسم– بألا نتعرض مع جماهير المؤمنين لنفى الجسمية ولا لإثباتها ، وأن نقف بهم عند حدود قوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شىء ﴾ ؛ كيلا نستدرجهم إلى التعطيل وإبطال الشريعة، إذ الموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس ، والمعدوم عندهم غير المحسوس[2] .

ويرى ابن عربى رأيا قريبا من رأى ابن رشد إذ يقول: «فلما اختلفت الأمزجة ، كان فى العالم العالم والأعلم والفاضل والأفضل ، فمنهم من عرف الله مطلقا من غير تقصير . ومنهم من لم يقدر على تحصيل العلم بالله حتى يقيده بالصفات التى لا توهم الحدوث، وتقتضى كمال الموصوف . ومنهم من لم يقدر على العلم بالله حتى يقيده بصفات الحدوث فيدخله تحت حكم ظرفية الزمان وظرفية المكان والمقدار ، ولما كان الأمر بالعلم بالله فى العالم ، فى أصل خلقه ، على هذا المزاج الطبيعى المذكور، أنزل الله الشرائع على هذه المراتب ، فعمت الشرائع ما تطلبه أمزجة العالم»[3].

---

(١) تلبيس إبليس ٥١.

(٢) انظر : مناهج الأدلة ١٧٥.

(٣) الفتوحات ٢/٢٩٠.

وهكذا نجد أن كلاً من التشبية والتنزيه طريق لابد منه ، غير أن التطرف والغلو فى أولهما قد يفضى إلى التجسيم ، كما أن التطرف فى الجانب الآخر قد يفضى إلى النفى والتعطيل وهى حقيقة نبه إليها الكثير من العلماء كالغزالى[1] وابن رشد وابن تيمية[2] والإمام الطحاوى المصرى[3] .

ولتعارض هذه الاعتبارات واختلاف مواقف الناس منها - كما أشار إلى ذلك ابن عربى آنفا - وقع الخلاف بين المسلمين حول إثبات الجسمية ونفيها ، فصرح البعض بإثباتها والبعض بنفيها ومال آخرون إلى التوقف فيها عن النفى أو الإثبات ، مع اقتناعهم بتنزهه تعالى عن مشابهة الأجسام وسائر المحدثات كما نقلناه عن ابن رشد ، وكما سيتبين من موقف ابن تيمية .

ب- مثبتو الجسمية وحكمهم :

ينسب القول بالتجسيم إلى الحنابلة مطلقا[4] ، أو إلى البعض منهم[5] وهو أدق ، وإلى الحشوية[6] ، وإلى الكرامية[7] ، وإلى طوائف من الشيعة[8]، وينبغى تحديد ذلك كله :

(أ) أما الحنابلة : وقد نسب إليهم ، أو إلى البعض منهم ، القول بالتجسيم ، فالمنقول عن الإمام أحمد نفسه أنه أنكر على من يقول بالتجسيم، وقال : إن الأسماء مأخوذة بالشريعة واللغة، وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على كل ذى طول وعرض وسمك وتركيب وصورة وتأليف . والله تعالى خارج عن ذلك

(١) إلجام العوام - ط منيرية ٤٤، ٤٥
(٢) انظر : الواسطية ص ١٥، ١٦
(٣) انظر : شرح الطحاوية ص ٥٧ - ٦٠، ١٢٥ ، ١٢٦.
(٤) انظر : مناهج الأدلة ص ١٧١ والمآخذ ل ٢٥أ.
(٥) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص٢٤٠.
(٦) انظر : الأبكار ٢/٢٥٦أ ونشأة الفكر ٦٠١ وما بعدها وص ١٦٣ قسم ثان .
(٧) انظر : غاية المرام .
(٨) انظر : الأبكار ٢/٢٥٧ب ٥٨٥أ، ب .

كله ، فلم يجز أن يسمى جسما لخروجه عن معنى الجسمية ، ولم يجىء فى الشريعة ذلك فبطل[1] . كما أنه حرص على قبول آيات الصفات كما وردت، ولكن مع تنزيهه تعالى عن كل مشابهة بالمخلوق ﴿ ليس كمثله شىء وهو السميع البصير﴾[2] .

أما أتباعه فقد جروا على نهجه السلفى ، ولكن ظهرت فيهم طائفة نزعت إلى التشبيه والتجسيم، «ومنهم ابن حامد والقاضى وتلميذه وابن الزاغونى، وهؤلاء ممن ينتمى إلى الإمام ويتبعهم الجهلة بالإمام أحمد ... وبالغوا فى الافتراء إما لجهلهم وإما لضغينة فى قلوبهم، كالمغيرة بن سعيد (أحد غلاة الشيعة) وأبى محمد الكرامى لأنهم أفراخ السامرة فى التشبيه ويهود فى التجسيم .. قال ابن حامد فى قوله تعالى : ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ وقوله ﴿ إلا وجهه ﴾ نثبت له وجها لا رأسا ، وقال غيره يموت إلا وجهه . وذكروا أشياء يقشعر الجسد من ذكر بعضها»[3].

فقامت طائفة من علماء الحنابلة يقاومون هذا الغلو المخالف لما عليه السلف والأئمة جميعا ومنهم أحمد بن حنبل ، وكان من هؤلاء الإمام ابن عقيل وأبو الحسن التميمى وابن الجوزى وأبو بكر الحصنى وغيرهم [4]. وقد صرحوا بنفى الجسيم وإنكاره ، ونقل ابن القيم عن الأشعرى أنه نسب إلى أهل السنة وأصحاب الحديث «أنه تعالى ليس بجسم ولا يشبه الأشياء»[5] .

حتى جاء ابن تيمية فوقف موقفا غريبا ؛ إذ قرر ان «لفظ التجسيم لا يوجد فى كلام أحد من السلف لانفيا ولا إثباتا ، فكيف يحل أن يقال مذهب

(١) طبقات الحنابلة للقاضى أبى الحسين محمد بن أبى يعلى ١/ ٢٩٨ .

(٢) دفع شبه من شبه ص ٥، ٦ والأشعرى ص ٧٥ .

(٣) دفع من شبه ص ٦ وانظر نقض المنطق ١١٨ وما بعدها .

(٤) انظر : تلبيس ابليس ٥١، ١٠٥ ودفع من شبه ص٦ وما بعدها ونقض المنطق ١٣٥ وما بعدها ومنهاج السنة ١٢٣/٢، ١٢٤.

(٥) اجتماع الجيوش ١٤٥ .

السلف نفى التجسيم أو إثباته ، بلا ذكر لذلك اللفظ أو معناه عنهم؟»[1] وهذا يخالف المنقول عن الإمام أحمد كما ذكرت من قبل ، ويخالف المعهود من شأنه إزاء كل بدعة.

وقد عرف التشبية والتجسيم على يد مقاتل بن سليمان ومن سبقوه من الحشوية[2] كما سنذكره بعده ، ومع هذا فإن ابن تيمية لم يحافظ علي موقفه الوسط بين مثبتى الجسمية ونفاتها ، بل مال أحيانا إلى الأولين ، وربما دافع عنهم[3] لأنه يرى أن خطر التشبيه والتمثيل دون خطر النفى والتعطيل[4] . كما أنه يثبت ما جاء من الصفات الخبرية كالنزول والاستواء ونحوهما ، مقررا أنه على حقيقته دون أن يشفع ذلك دائما بنفى المماثلة لأحوال المخلوقين فى الشاهد مما قد يتبادر إلى الأذهان[5]. مع أننا نجد ابن قدامة مثلا – وهو رئيس لحنابلة دمشق – يقول: «وقال الإمام أحمد : قول النبى صلى الله عليه وسلم (إن الله ينزل إلى سماء الدنيا – وإن الله يرى يوم القيامة) وما أشبه ذلك نؤمن بها ، بلا كيف ولا معنى ، ولا نرد شيئا منها ونعلم أن ما جاء الرسول به حق .. بلا حد ولا غاية .. ولا نعلم كنه ذلك»[6] .

بل إن ابن تيمية يصرح أحيانا بنسبة الحركة الاختيارية إلى الله تعالى[7]، ويهتم كثيرا بإثبات عدم تماثل الأجسام[8]، مما دعا خصومه إلى اتهامه بالتجسيم .

---

(١) نقض المنطق ١٢٥، وانظر الموافقة ١/١٤٤.

(٢) نشأة الفكر ٦٠٤ وما بعدها .

(٣) نقض المنطق ١١٨ وما بعدها .

(٤) انظر : ابن تيمية السلفى ٦٤، ١٤٣ – ١٤٥.

(٥) انظر : الموافقة ٢/١٨٣ وما بعدها .

(٦)انظر الموافقة ٢/ ١٨٣ ، ١٨٤ ، ٢/ ٢٥٦ ، مناهج السنة ط بولاق ٢/ ٢٦ .

(٧) لمعة الاعتقاد لابن قدامة ١١، ١٢ .

(٨) انظر : الموافقة ٢/٢٥٦ – ٢٥٩.

ولكن الرجل كان دقيقا فلم يصرح قط – فيما قرأت له – بلفظ التجسيم ، وكل ما في الأمر أنه يتساهل مع المجسمة ، ويدافع أحيانا عنهم ، وقد يثبت ما يرى غيره أنه من لوازم التجسيم كالحركة مثلا[1]. ويشتد مع النفاة وكان أحرى به –كإمام سلفى– أن ينكر على من صرح بإثبات الجسمية ؛ لأنه بهذا خارج عن عقيدة السلف ومنحرف عنها طبقا لنقله هو لها، ولما ينقله عن أصحابه من تكفير المجسمة والمشبهة : «وأكثر أهل السنة من أصحابنا يكفرون المشبهة والمجسمة» . ويرى أن قوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شىء ﴾ يدل على انتفاء التجسيم والتشبيه[2] . كما صرح بذلك فى الرسالة المدنية[3] وربما كان هذا هو الموضع الوحيد الذى صرح فيه ابن تيمية بنفى التجسيم .

ب– أما الحشوية فإن المتكلمين ينسبون إليهم القول بالتشبيه والتجسيم ، ويذكرون منهم كهمس ومضر والهجيمى وغيرهم ممن : «نقل عنهم أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين ، وأنهم يرونه فى الدنيا ويزورنه ، ومنهم من قال إن معبوده جسم وله جوارح وأعضاء، وأنهم أجروا كل ما ورد من أخبار الصفات على ظاهرها»[4]، وقد كان كهمس، وزميلاه من قدماء الحشوية المنسوبين إلى الحديث والسنة ، قالوا بهذه الآراء ، ومهدوا لمقاتل بن سليمان زعيم المشبهة بخراسان الذى يذكر الآمدى «أنه من القائلين بأن الله جسم كالأجسام ، ومركب من لحم ودم»[5] كما يوضح ذلك أستاذنا الدكتور النشار ، ولقد ذكرت من قبل أنه كان من بين المحدثين والمنسوبين إلى السنة من غلا فى الإثبات حتى مال إلى التشبيهة كالبربهارى عدو الأشعرى، والأهوازى الذى يرد عليه ابن عساكر[6] وهو أحد السالمية

(١) انظر : منهاج السنة – بولاق ٢/٢٦ وموافقة صحيح المنقول ٢/١٨٣ ، ١٨٤.
(٢) الرسالة المدنية ط انصار السنة سنة ١٩٤٦ ص ٨ .
(٣) الرسالة المدنية ص ٢٢.
(٤) انظر : الأبكار ٢/٢٥٦ ب وص ١٦٣ من القسم الثانى .
(٥) الأبكار ١/١٤٣ ب .
(٦) انظر : تبيين كذب المفترى لابن عساكر ص ٣٦٩ ، ٣٩٢.

الذين حاربهم الأشاعرة لتشبيههم .

جـ – وأما الكرامية : فهم يقولون بالجسمية وإن حاول بعضهم – كابن الهيصم – تخفيفها[1]، ولذا يقول الآمدى عنهم : «إن فرقهم متعددة .. غير أنا اقتصرنا على أقوال زعيمهم والمشهور منهم ، وقد اتفقوا على أن الله مستقر على العرش مماس له من الصفحة العليا ومنهم من أطلق لفظ الجسم عليه تعالى[2]...» ولقد كانت الكرامية أخطر وأكبر فرقة من المشبهة القائلين بالجسمية ، الذين ورثوا آراء من سقوهم وصاغوها بلغتهم ، وقد تأثر بآرائهم بعض المفكرين المسلمين من الطوائف الأخرى ، وكان شيوخ الأشاعرة – ومنهم الآمدي – هم الذين تصدوا لها وحاربوها فى قوة ونقدوا آراءها فى حيدة ونزاهة إلى حد كبير[3].

د– وأما الشيعة فقد نسب التجسيم إلى بعض غلاتهم والقدماء منهم ، كالهشامَين ابن الحكم والجواليقى ، وإن كل قد نسب إليهم – كما سبق – نفى الصفات الإيجابية ، مما يدل على التطور الذى أصاب الشيعة المتأخرين حين مالوا إلى الاعتزال ، أما القدماء فيقول عنهم الآمدى : «فمنهم (أى المشبهة) غلاة الشيعة والجناحية والخطابية والذمية والهشامية والرزامية والنصيرية والإسحاقية ، على ما حققناه من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول فى الأجسام إلى غير ذلك[4]» ، وقد عرف التصريح بالجسمية عن هشام وغيره من الشيعة باعتراف الشيعة أنفسهم [5]، إلا أن له فيه مفهوما يختلف عن قول غيره من المجسمة ؛ فهو تعالى عنده جسم لا كالأجسام ، وغرضه من التصريح بالجسمية تأكيد الوجود الحقيقى للذات كما ينقل

(١) انظر : نشأة الفكر د/ النشار ١٦٧/١ وما بعدها .
(٢) الأبكار ١/ ٢٥٢ ب وانظر ص ١٦٣ ق ث.
(٣) انظر : نشأة الفكر د/ النشار ٣٩/١ – ٦٤١.
(٤) الأبكار ٢٧٥/٢ وانظر ١٤٤/٢أ– ٢٥٢أ.
(٥) انظر : الصلة بين التصوف والتشيع ١٤٦ – ١٥٠.

الأشعرى فى المقالات : «وقال هشام بن الحكم : معنى الجسمية أنه موجود، وكان يقول : إنما أريد بقولى جسم أنه موجود ، وأنه شىء وأنه قائم بنفسه»(1) ولعله يريد بذلك تأكيد الوجود الحقيقى لله تعالى ومعارضة التنزيه الغالى للمعتزلة ، كما يرى الدكتور الشيبى «كان هشام من أنصار الصادق وتلاميذه ، فخرج بنظرية جديدة فى التجسيم .. فقال فى إلزامه لأبى الهذيل - برواية الشهرستانى -: فيكون عالما لا كالعالمين ، فلم لانقول : هو جسم لاكالأجسام؟»(2) .

وأما غلاة الشيعة : فقد عرف عنهم القول بالجسمية والحلول والتشبيه فى أغلظ معانيه (3)، ولكن الآمدى ينسب إلى هشام التجسيم الصريح دون هذا القيد الذى ذكره الأشعرى والشهرستانى ؛ أعنى قوله : جسم لاكالأجسام. وإن كان بفرق فى الحكم على المجسمة بين من يستلزم قوله الكفر ومن يجب ألا يحكم عليه بغير الخطأ والبدعة ، وهو يشير إلى من كفر المجسمة مطلقا من الأصحاب لقولهم بأن الله جسم وكونهم عابدين للجسم ، ثم يقول : «المختار إنما هو التفصيل ؛ وهو أن ما كان من البدع المضلة والأحوال المهلكة يرجع إلى اعتماد وجود إله غير الله ، وحلول الله فى بعض أشخاص الناس كما هو المنقول عن بعض غلاة الشيعة كالحائطية والغرابية والجناحية والخطابية والذمية والرزامية والنصيرية والإسكافية .. فذلك لا نعرف خلافا بين المسلمين فى التكفير به ، وأما غير ذلك مما أشرنا اليه من المقالات المختلفة فلا يمتنع أن يكون معتقدها وقائلها مبتدعا غير كافر»(4). ويرد على من كفر كل من قال بالتجسيم على الإطلاق: «وأما قولهم من اعتقد كون الجسم إلها فقد اعتقد غير الله إلها فقد كفر؛ لقوله تعالى ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم ﴾(5) قلنا أمكن أن يكون تكفير من اعتقد كون المسيح إلها لكونه

(1) مقالات الإسلاميين ٢/١٦٠.
(2) الصلة بين التصوف والتشيع ١٤٦.
(3) انظر : نشأة الفكر للنشار ٢/٩٣ وما بعدها والأبكار ١/٥٥أ - ١٥٨ ب.
(4) الأبكار ٢/٢٥٨ب وانظر ٤٣ب - ١٤٥ ب.
(5) المائدة : ٧٢ .

جسما كالأجسام ، وذلك غير متحقق فيما نحن فيه فلا يلزم التكفير»(1). ويتفق الآمدى فى ذلك مع كثير من شيوخ الأشاعرة ، كأبى الحسن الأشعرى والباقلانى والجوينى والشهرستانى(2) ، ومن غيرهم كابن حزم(3) وابن رشد(4) والشاطبى(5)، ويختلف عمن كفرهم من الأشاعرة(6) والمعتزلة(7) والماتريدية(8) . أما الغزالى والرازى وابن تيمية فقد تردد قولهم بين التكفير والتخطئة (9).

جـ- إبطال الجسمية :

وقد عنى الكثير من علماء الكلام من شيوخ الأشاعرة(10) وغيرهم(11) بإبطال القول بالجسمية ، بل تجاوزوا ذلك إلى إبطال كل لوازمها من النهاية والحد والزمانية والمكانية (الجهة) والحلول والاتحاد ، وحلول الحوادث بذات

---

(1) الأبكار 2/259 ب.

(2) انظرها 166 من القسم الثانى .

(3) الفصل 2/120.

(4) انظر : مناهج الأدلة 189 -191.

(5) انظر : الاعتصام 2/197.

(6) كالبغدادى أنظر الفرق 215 واصول الدين 337.

(7) كالخياط فى الانتصار 80، 81 ، وقد نسب المرحوم الزركان مثل ذلك إلى عبد الجبار مع أنه فى شرح الأصول الخمسة يفرق بين من أثبت جسما كالأجسام ومن قال هو جسم لا كالأجسام انظر : 217 - 224.

(8) بحر الكلام 18، 19 وفخر الدين وآراؤه 242 .

(9) انظر : الاقتصاد 25، 26 وإلجام العوام 241 ، 242 ، وفخر الدين الرازى وآراؤه 242 وما بعدها.

(10) انظر : اللمع 23، 24 والتمهيد 248 - 152 والفرق بين الفرق 202-212 والإرشاد 43542 والاقتصاد 26 والملل والنحل 1/147 - 154 ونهاية الاقدام 105 والمحصل 114 وأساس التقديس 20 - 26.

(11) انظر : شرح أصول الخمسة 219-226 والفصل 2/117-122 وبحر الكلام 18، 19.

الله تعالى ، ومن يقرأ كلام الأشاعرة فى تنزيه الله سبحانه عن ذلك كله لا يكاد يفرق بينه وبين كلام المعتزلة فى هذا الشأن ، اللهم إلا فى شىء واحد وهو نفى هؤلاء للرؤية وإثبات الأشاعرة لها [١].

يعتمد كثير من المتكلمين[٢] على فكرة تساوى المقادير والأشكال واتحاد الأجسام ويستخلصون منها عدة أدلة لإبطال الجسمية ، لكن الآمدى ينتقدها فى غاية المرام[٣] مما يدل على تطور النظر إلى هذه المسألة[٤] ، وقد اعتمد الرازى قبله على هذا الاستدلال أيضا ، لكنه انتقد فكرة تماثل الأجسام ، مما يضعف من احتجاجه بها[٥].

وفكرة تماثل الأجسام موجودة لدى الأشاعرة والمعتزلة ، وهى معتمدهم فى نفى الجسمية عن الله[٦] أما ابن تيمية فقد انتقدها ، ونقل مثل ذلك عن الرازى والآمدى[٧] ، بل إنه ينسب ذلك إلى الأشعرى أيضا[٨]. ومما ذكرناه يبدو أن نقله هذا دقيق .

وكان الآمدى يعتمد أيضا على أن القول بالجسمية يفضى إلى المحال؛ من حيث

---

(١) انظر : ص ١٦٢ ق ث وقارنها بشرح نهج البلاغة ١٩٠- ١٩٨ ومقالات الإسلاميين ١/٢١٦- ٢١٨ وانظر ١/١٤٣ب - ١٤٥ من الأبكار أيضا.

(٢) انظر : أصول الدين ٢٧٣ ونهاية الأقدام ١٠٥.

(٣) انظر : ص ١٦٤ من القسم الثانى .

(٤) انظر : الأبكار ١/١٤٤ب ، انظر مناهج الأدلة ١٤٤ ومقدمته ١٥-١٨ ونهاية المعرفة عند ابن رشد ٨٧ - ٩١ وابن رشد وفلسفته الدينية ٩١-٩٤.

(٥) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ٢٤٦ - ٢٤٨.

(٦) انظر : التمهيد للباقلانى ٢٣، ٤٢، ١٥٢ والشامل للجوينى ١/٥٧ -٥٩ وأصول الدين للبغدادى ٣٥، ٥٠ وتأسيس التقديس ص ٢٢ وشرح الأصول الخمسة ٢١٩- ٢٢٠.

(٧) انظر : الموافقة ١/٥٠ وما بعدها ٢/٢٥٦ - ٢٥٩ وقارنه بما فى المآخذ ٢٣ب ، ٢٤ أ وغاية المرام ٧٢أ - ص ١٦٤ .

(٨) الموافقة ١/٥٥.

إن الجسم مركب من الجواهر الفردة ، وكل منها يصح قيام الصفات به من العلم وغيره ، وهذا يفضى إلى تعدد الآلهة والقدماء حقيقة ، فيجب عدم اتصافه تعالى بها لان كل جزء ليس أولى من الآخر ، ولأن المتحد لا يقوم بالمتعدد(١) .

وهذه حجة استخدمها الرازى قبله أيضا ، وهى تقوم على أساس غير مسلم ؛ هو أن البنية ليست شرطا فى الشاهد للاتصاف بالصفات المذكورة(٢) ، كما تعتمد على نظرية الجوهر والعرض وقد انتقدها الآمدى نفسه كما سيأتى فى الفصل التالى .

وهو ينفى الجوهرية عن الله ، لأنها من خصائص الموجود المتحيز المتصف بالصفات المتغيرة ، أى الكائن المادى ، إلا معنى واحد هو ما لايحتاج إلى محل يقومه . فهو سلب محض ومعناه أنه ليس كالصفة أو العرض الذى يحتاج إلى محل يقومه، وهذا متحقق – من حيث المعنى – فى البارى جل وعلا لاستغنائه عن كل شيء . غير أنه يقول : إن إطلاق الأسماء على البارى تعالى يتوقف على الإذن الشرعى ولا يكفى فيه التجويز العقلى(٣).

ولكن ما أدلة بطلان الجوهرية ؟

١– يعتمد المتكلمون فى ذلك على حجتين لإبطال الجوهرية ، أولاهما أنه لو كان البارى جوهرا لكان إما واجبا بذاته أو ممكنا ، أو ممتنعا ، لا جائز أن يكون ممتنعا وإلا لما وجد ، ولا ممكنا وإلا لافتقر إلى مرجح خارج عن ذاته كسائر الممكنات ، ولا واجبا بذاته وإلا لجاز أن نتساءل ولماذا يختص هو بالوجوب دون سائر الجواهر المتحيزة(٤)؟.

---

(١) انظر : الأبكار ١/٤٣ب ، ١١٤أ.

(٢) فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٤٨.

(٣) انظر : ص ١٦٥ من القسم الثانى .

(٤) انظر : ص ١٦٥ من القسم الثانى والأبكار ١/١٤٤ أ، ب.

٢- والثانيـة أنه لو كان جوهرا لـم يكن القول بكونـه مرجحا لغيـره من الجواهر بأولى من العكس[١] . فثبت أنه تعالى ليس بجوهر، وأنه مخالف بحقيقته لسائر الجواهر . أما إن كان مراد مثبتى الجوهر تأكيد الوجود ، والذاتية ، والاستغناء ، مع اعترافهم بأنه لا مثل له ، وأنه مخالف بحقيقته لسائر الجواهر ، فهذا المعنى مسلم لهم ، ويقتصر الخلاف على جواز إطلاق هذا اللفظ عليه تعالى كما سبق بيانه .

ينبغى أن أذكر أخيرا أن الآمدى يعتمد على حجج أخرى لإبطال الجوهرية لاتختلف عما سبق ، وأنه مسبوق فى استخدام الحجتين السابقتين بغيره من المتكلمين كالجوينى والرازى[٢]، ولكنه لم يتعرض للحجج النقلية التى اعتمد عليها الرازى[٣] ، من نحو قوله تعالى : ﴿ والله الغنى وأنتم الفقراء ﴾[٤] وهو ينسب القول بالجوهرية إلى الفلاسفة – وإن كان يستثنى منهم ابن سينا – وإلى النصارى[٥]، متابعا فى ذلك الباقلانى والجوينى والشهرستانى وغيرهم . وقد قال بالجوهرية بعض مجسمة المسلمين ومنهم الكرامية كما نفاها بعض فلاسفة المسلمين غير ابن سينا كالكندى[٦].

وفى معرض نفى الجسمية يتعرض المتكلمون لإبطال أن يكون سبحانه وتعالى عرضا . وهى قولة شنيعة نسبت إلى بعض الكرامية[٧] ، ولذا يهتم بعض المتكلمين بالرد عليها كعبد الجبار (فى شرح الأصول الخمسة)[٨] والجوينى فى

(١) انظر : ص ١٦٧ من القسم الثانى والأبكار ١٤٢/١ أ، ب.

(٢) انظر : هامش ١٦٥، ١٦٧ من القسم الثانى .

(٣) انظر : غاية المرام ل ٧٠ب والأبكار ١٤٢/١أ .

(٤) انظر : معالم أصول الدين ٢٩، ٣٠ وأساس التقديس ١٦ – ٤٥ .

(٥) الأبكار ١٤٢/١أ .

(٦)انظر هامش ص ١٦٢ من القسم الثانى .

(٧) انظر : الفرق بين الفرق ٢١٢ – ٢١٤.

(٨) ص ٢٣٠-٢٣٢.

(الشامل)[1] والغزالى (فى الاقتصاد)[2] – ودليل البطلان أن معنى العرض ما يحتاج إلى المكان المقوم أو هو مالا بقاء له ، ولكن الله سبحانه وتعالى غنى عن كل ما سواه ، ولا يتطرق إليه العدم أزلا ولا أبداء ، فوصفه بالعرضية محال[3].

٣– ولعل أقوى حجة عقلية فى تنزيه البارى سبحانه عن الجسمية والجوهرية وما يتصل بهما من العرضية أيضا ، هى التمسك بمبدأ التفرقة الفاصلة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وهو أجدى من هذه الحجج ذات التقسيمات الجدلية ، وإن كانت الحجة الثانية فيما سبق ترتبط بهذا المبدأ . كما أن الرد على توهم المجسمة بأن كل ما ليس جسما ولا جوهرا ولا عرضا فليس بموجود ، إنما يمكن بعرض هذا المبدأ نفسه بصورة واضحة ، فالله تعالى مخالف لسائر الموجودات الحادثة فى ذاته وصفاته وأفعاله ، فلا محل لقيامه عليها ، أو لمماثلته لها ﴿ ليس كمثله شىء وهو السميع البصير﴾ .

على أن المتكلمين – والمتأخرين منهم بوجه خاص – لايكتفون فى التنزيه بإبطال الجسمية ، بل يتتبعون سائر لوازمها لإبطالها تحقيقا للتنزيه وإبطالا للتشبيه[4]، وربما أسرفوا – أو البعض منهم – فى هذه النزعة التأويلية التنزيهية ، ومن إحسان الظن بالمسلمين ألا نتهمهم فى نياتهم ، أو نرميهم بالمروق من الدين ، وهم ما قصدوا – والله أعلم بهم – إلا تنزيه الله سبحانه ، وإبعاد شبه التمثيل والتشبيه عن العقيدة . ولذا لم يكفر شيخ الإسلام ابن تيمية – وهو من أشد المثبتين – المعتزلة أو متأخرى الأشاعرة فيما نعلم ، وإن خطأهم وحكم عليهم بالابتداع ، ورد على آرائهم ومقالاتهم .

---

(١) ص ٦٨/١.

(٢) ص ٢٦.

(٣) انظر : غاية المرام ٧٤ أ .

(٤) انظر : إلجام العوام ص ١١ حيث يصرح الغزالى بنفى الجسمية ولوازمها .

وأيا ما كان الأمر فقد نفى هؤلاء المتأخرون عن الله – تعالى – كل لوازم الجسمية ، وجعلوا منها حلول الحوادث بذات الله تعالى ، وهو ما سنناقشه فى المسألة التالية .

***

ساقط من

أصل المصدر

ساقط من

أصل المصور

المجادلات بين الطرفين المجامع الإسلامية ، وملأت هذه المجادلات كتب الأشعرى وإمام الحرمين والغزالى وفخر الدين الرازى والآمدى[1]، كما يقول أستاذنا الدكتور النشار.

وقد أشرت من قبل إلى أن الأشاعرة ورثوا هذا الأصل التنزيهى عن ابن كلاب الذى وافق فيه المعتزلة ، هو والحارث المحاسبى أيضا كما يرى ابن تيمية[2] . لكن ابن القيم يقول فى (اجتماع الجيوش) عن ابن كلاب : «هو أول من عرف عنه إنكار قيام الأفعال الاختيارية بذات الرب تعالى»[3] ، وأنه أنكر من أجله قدم صفات الأفعال .

وهنا ينبغى أن أشير إلى أن المرحوم الأستاذ الزركان يرى أن فى القول بحدوث صفات الأفعال ما يفضى إلى القول بحلول الحوادث بذاته تعالى[4] ، والحق أن القول بحدوث صفات الأفعال كان توقيا لفكرة حلول الحوادث بذاته ، فلو كان الخلق والرزق والإحياء والإماتة صفات قديمة قائمة بالذات ، وهى مع ذلك مرتبطة بالحوادث المتجددة فربما أفضى ذلك إلى حلول الحوادث بذات الله ، ولذا ذهب القوم – ابن كلاب والمعتزلة ثم الاشاعرة من بعدهم – إلى القول بأن هذه الأمور من أفعاله تعالى لا من صفات ذاته ، ولما كانوا يرون أن الفعل هو نفس المفعول ففى حالة الخلق ليس هناك إلا الخالق والمخلوق وليس هناك ثالث – كما قالت الماتريدية مثلا إن هناك خالقا ومخلوقا وتخليقا وبناء على هذا فإنه لا يأتى الإلزام المذكور ولا يتجدد فى الذات شىء ، وانما تتجدد الحادثات نفسها وتعلقات القدرة الإلهية بها[5] . وهذا أمر خارج عن الذات لامانع من تجدده فى نظرهم .

---

(١) انظر : نشأة الفكر ٦٣٩/١ وقارن اجتماع الجيوش ص ١٤٧.

(٢) اجتماع الجيوش ٢٨٩ ، وراجع ما مر في ص .

(٣) ١٣٥.

(٤) فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٢٦.

(٥) انظر : نشأة الفكر ٢٨٨– ٢٩٣ وشرح العقائد النسفية ٣٠٨ –٣٢٤ ونهاية الاقدام للشهرستانى ص ١١٥.

وقد جرى الأشعرية جميعا على هذا الأصل إلى أن جاء الرازى فأكده فى بعض كتبه[1] ، وصرح فى البعض الآخر بأن القول بحلول الحوادث يلزم الطوائف جميعا بما فيهم الأشاعرة والمعتزلة والفلاسفة[2] ، وقد حكى الآمدى عنه ذلك فى المآخذ ، ولكنه أبرز أدلة المانعين[3] . ثم جاء الآمدى بعده ليتصدى لهذه المقالة التى تورط فيها الرازى ، ومال بها نحو قول الكرامية خصومه الألداء[4] ، وتمسك الآمدى بقول الأشاعرة إن التغير فى المتعلقات لا يعنى تغيرا فى الذات ولا فى صفة من الصفات القائمة بها ، حتى يلزم مثل هذا . أما الشبهة التى عرضت للرازى ووقع من أجلها فى قول أبى الحسين البصرى «العلم يتغير بتغير المعلوم»[5] فقد سبق الجواب عنها بأن العلم الإلهى سابق على وجود المعلومات نفسها ، وهو لا يخضع للزمان فلا يتغير بتغيره ، وإنما تتغير المعلومات فقط[6] .

وأما شبهة الكرامية : «عند حدوث المسموعات والمبصرات فهل يعلمها أم لا ، لاسبيل إلى الثانى لاستحالته ، فإذا علمها ثبت تجدد الإدراك فى ذاته وإلا كانت هى قديمة لامحالة» . فهى – فى الحقيقة – دعوى بلا دليل وتحكم مرذول ، فإن لنا أن نقول : إن الإدراك قديم ، والمتجدد هو تعلقه بالمدرك فقط عند حصوله ، فإن السمع والبصر صفتان قديمتان ، ولكن شرط تعلقهما بالمدركات هو وجود هذه المدركات بالفعل ، فإذا وجدت تعلقا بها . أى أنه يمكن أن نقول : إن قسمتهم التى ساقوها غير حاصرة فهناك قسم ثالث ، وهو أن تكون المدركات حادثة والإدراك قديما ، والمتجدد هو المدرَك فقط وتعلق الإدراك به ، وهذا التعلق هو مجرد نسبة

---

(١) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٢٧.

(٢) المصدر السابق ٢٢٦.

(٣) المآخذ ل ٣١ب ، ٣٢أ.

(٤) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ٢٢٦ والموافقة ٢/٦٥ وابن تيمية السلفى ١٤١ ، ١٤٢ ، والأبكار ١/١٤٥ب – ١٥٠أ.

(٥) انظر : المآخذ ٣٢أ وفخر الدين وآراؤه ٢٢٨.

(٦) انظر : ص ٧٠ وما بعدها و١٧٦ من القسم الثانى .

ضافة بين الصفة ومتعلقها كما سبق . فهو لا يمثل حدوث شيء حقيقى الوجود ، الذات الإلهية . وليس للكرامية أن يستنكروا هذا منا ؛ وقد قالوا بأن كل ما حدث فى ذات الله يبقى ولا يفنى ، فإذا جاز الاتصاف بالإدراك مع عدم المدرَك ، : فرق بين أن يكون قد سبق له وجود ثم عدم – حسب قولهم – أو لم يسبق له جود بالمرة كما هو قولنا[1] .

ويهتم ابن تيمية بدعوى الرازى المشار إليها ويقف عليها جزءا كبيرا من كتابه لموافقة[2] ، ويتعقب فيه ردود الآمدى على الرازى ، ورد غيره من الأشاعرة – الجوينى – على الكرامية وينقضها[3] . ويقول عن رد الآمدى المذكور آنفا : إنه فرق بين تجدد النسب وحدوث الحوادث إلا من حيث اللفظ ، وإن الدليل الذى مسك به الآمدى نفسه على بطلان حلول الحوادث بالذات يمكن إجراؤه فى هذه سب المتجددة والإضافات فلماذا يقبلها؟[4] ويحاول الاستدلال على أن ما ـم الرازى به الجمهور هو قيام أمور وجودية حادثة بالذات ، ما دام يرى المبصرات بسمع المسموعات بعد وجودها [5] .

وقد عقب الأستاذ الهراس فى دراسته عن ابن تيمية السلفى على إلزامه هذا آمدى بأنه ينبى على ألا فرق بين الموجود والوجودى والمعدوم والعدمى ، ولعل صوم ابن تيمية لا يسلمون له بذلك[6] (وأعتقد أن حسم هذه المسألة لا يتم الا ـتمسك بعدم قياس الغائب على الشاهد والتفطن دائما إلى أن الزمان فكرة إنسانية يمكن أن تنطبق على البارى تعالى ، فذاته أزلية دائمة غير زمانية ، فكذا صفاته

١) انظر : ص ١٧٥ ، ١٧٦ من القسم الثانى .
٢) ٢/٤١ وما بعدها .
٣) السابق ٢/٩٤ وما بعدها وخاصة ص ١٢٦.
٤) الموافقة ٢/ ١٢٦
٥) انظر : الموافقة ٢/١٢٧ وما بعها .
٦) ابن تيمية السلفى ١٤٢، ١٤٣.

وأفعاله أيضا ، فلا يمكن وصفها بالحدوث كسائر الموجودات الزمانية[1] . أما كيف تخترق – مع هذا – حدود الزمان والمكان أو كيف تتعلق هذه الصفات بالموجودات المتمكنة المتزمنة ، فهذا سر الخلق الإلهى الذى لا يمكن لابن تيمية ولا للمتكلمين الإحاطة به أو معرفة كنهه: ﴿ ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم ﴾[2]

ولكن ابن تيمية يتمسك بما يحكيه عن أحمد بن حنبل «لم يزل الله متكلما إذا شاء»[3] ، وبرأيه فى التسلسل التعاقبى للآثار وعدم تناهيه ، بحيث يكون جنسه لا أول له وكل شخص منه حادثا . وهذا أصله فى حلول الحوادث فى ذاته تعالى ، وأنه لا يستلزم حدوثه – عز وجل – بل هو مظهر كماله وقدرته وحياته الكاملة[4] . وينتهى منه إلى قوله «بقدم جنس الصفات والأفعال الإلهية مع حدوث آحادها طبقا لإرادته تعالى واختياره ، وهو يمثل حجر الزاوية فى آرائه فى الصفات .. ويتخذه أساسا للتوفيق بين ما قام عليه الدليل من القول بقدم الله – تعالى – بصفاته وما جاءت به النصوص من إرادته – تعالى – للمحدثات وعلمه بالمتجددات وسماعه لما يحدث من الأصوات .. ومن كونه يتكلم بحرف ، وينادى عباده تعالى بصوت إلى غير ذلك مما يدل على قيام الحوادث بذاته تعالى من السمع ، فضلا عن دلالة العقل الذى يحكم بأن من يقدر على هذه الأمور بإرادته واختياره أكمل ممن لا يقدر عليها بإرادته واختياره»[5] .

ولكن هذا الرأى الذى بنى عليه نظريته لا يبدو معقولا بنفسه لواحد من أقرب الناس صلة بفكر ابن تيمية ، فيتساءل كيف تكون الجملة أو الجنس قديما أزليا ، مع

---

(١) انظر : شرح الطحاوية ٣٩٨ ، والإسلام دين المستقبل لجارودى ، ص ٩٠ .

(٢) الآية ٥٦ من سورة الكهف ، وانظر فى هذا مقدمة مناهج الادلة ٤٥– ٥٠ وشرح الطحاوية ٦٢–٦٤.

(٣) انظر : الموافقة ٢/١٥٥ – ١٦٠.

(٤) السابق ٢/١١٥ وما بعدها وابن تيمية السلفى ١٤٠ – ١٤٣.

(٥) ابن تيمية السلفى ١٣٦– ١٣٧.

ان كل افراده حادثة بعد العدم ؟ وهل يمكن لعقولنا ان تتخيل هذا التسلسل التعاقبي في جانب الماضي إلى غير نهاية [1]؟ ويبدى عدم رضاه عن غلو ابن تيمية في هذه المسألة ومتابعته للكرامية فيها ، وان كان ينبه على الفرق بينه وبينهم من حيث يقولون بأن للحادث في ذاته ابتداء ، وأنه لا يقبل العدم بعد حصوله فيها ، بينما يرى هو أن الله تعالى لم يزل فاعلا خالقا بإرادته واختياره ، فكمالاته قديمة بالجنس لا أول لها ، وإن كان كل فرد من أفرادها حادثا[2] .

أما أدلة المتكلمين الأخرى على بطلان قيام الحوادث بذاته – تعالى :

(١) فمنها دليل الأشاعرة المشهور : لو جاز قيام الحوادث بذاته لاستحال خلوه عنها وما استحال خلوه من الحوادث حادث ، وذلك محال عليه تعالى ، وقد اعتمد عليه الجويني في الإرشاد والغزالي[3] في الاقتصاد[4] . ولكن الآمدي يرى أنه ضعيف جدا ، وذلك لاستناده إلى عدة قضايا خاطئة أو مشكوك فيها كقولهم : كل ما لايخلو عن الحوادث حادث وهذه يمكن الشك فيها[5] ، ولئن سلمت فلا يلزم من كونه تعالى قابلا للحوادث ألا يخلو عنها ، إلا على أساس قاعدة أنه لا يخلو عن الاتصاف بالشيء أو ضده التي قال بها الأشعري ، ويمكن بسهولة إبطالها بأن الضدين قد يرتفعان ، كما أنه لا يلزم من حدوث شيء أن يكون ضده حادثا مثله[6] . وقد سبق للرازي ان انتقد هذا الدليل من بعض هذه الوجوه[7] ، ونقل

(١) هو الأستاذ الهراس في كتاب ابن تيمية السلفي ٥٠، ١٣٧.
(٢) السابق ١٣٤.
(٣) ص ٤٥ .
(٤) ص ٨٦ .
(٥) يتفق الآمدي في تشكيكه في هذه القاعدة مع ابن رشد (المناهج ١٤١–١٤٤) ويلتقي معهما ابن تيمية (الموافقة ٩٧/٢، ٩٨) وابن ابي ابي العز (شرح الطحاوية ٦٦ – ٧٤).
(٦) انظر : الابكار ٤٦/١ب وص ١٧٠ من القسم الثاني.
(٧) انظر : فخر الدين الرازي واراؤه ص ٢٢٧.

ذلك عن ابن تيمية وزاد عليه[1] وربطه بفكرة الجوهر والعرض التي يرى فسادها[2]، ويبدو الآمدى متأثرا فى نقده، هذا برفضه لفكرة الجوهر والعرض.

(٢) ومنها أيضا الدليل القائل : لو حلت الحوادث بذاته - تعالى - لكان متغيرا، والتغير يحوج إلى مغير ومرجح ، والله منزه عن ذلك . وقد اعتمد عليه الشهرستانى[3] ثم جاء الرازى فأنكره واعتبره مصادرة على المطلوب لأنه يشبه القول : لو قامت به الحوادث لقامت به الحوادث ، فلا معنى للتغير إلا هذا[4] .

٣- ومنها الدليل الذى اختاره الآمدى لقيامه على الأساس المقبول عنده وهو المسمى بقاعدة الكمال[5] ، وخلاصته :

لو جاز قيام الحوادث به ، فعند اتصافه بها أفاد كمالا لم يكن فيه ، أو نقصا ، أولا نقص ولا كمال؟ لا سبيل إلى القول بالأخير ، فإن وجود الشىء فى ذاته أشرف من عدمه ، فإذا وجد شىء لشىء ، وهو فى نفس الوقت لا يسبب له نقصا ولا يفوت عليه كمالا آخر ، فلا محالة أن اتصافه به أولى من اتصافه بعدمه . وأيضا لا سبيل إلى الأول لأنها لو أوجبت له كمالا للزم قدم هذا الكمال ضرورة ألا يكون البارى ناقصا قبل حصوله ، فلم يبق إلا أن تفيده نقصا ، وهذا ظاهر البطلان ؛ إذ البارى لا يكون مشروفا ولا ناقصا بالنسبة إلى المخلوق كما سبق بيانه[6] .

وقد سبق للرازى أن اعتمد على هذه الحجة فى بعض كتبه ولكنه عاد

(١) انظر : الموافقة ٢/٩٤ - ١٠٠، ١١٥، ١١٦.

(٢) السابق ٢/١٠٥ - ١٠٦.

(٣) انظر : نهاية الاقدام ١١٥، ١١٦.

(٤) انظر : الموافقة ٢/١٠٠.

(٥) انظر : الأبكار ١/١٤٧ ب - ١٥٠أ .

(٦) انظر : عرضه لها فى القسم الثانى ١٧٤، ١٧٥ وفى الأبكار ١/١٤٨ أ، ب.

فضعفها وأعرض عنها في البعض الآخر[1] ، كما انتقدها ابن تيمية بأنه من الممكن أن يقال : إن ما اقتضت الحكمة حدوثه في الذات في وقت معين لم يكن عدمه قبل ذلك نقصا ، بل الكمال وجوده إذا اقتضت الحكمة وجوده وعدمه إذا اقتضت الحكمة عدمه .

وربما أمكن الدفاع عن حجة الآمدى ضد هجوم ابن تيمية ، ولكنه فى نظرى جهد ليس له ما يوجبه ، وخير منه التمسك بالتفرقة بين الله وخلقه ، وأنه سبحانه فوق مقولتى الزمان والمكان ، وأنه متصف بكمالاته منذ الأزل ، وهو فى الوقت نفسه فعال لما يريد ، كل يوم هو فى شأن لا يشغله شأن عن شأن، ﴿ يدبر الأمر يفصل الآيات ﴾[2] . أما كيفية الارتباط بين العلى المتعالى وبين الموجودات الكائنة الفاسدة ، بين الأزلى والمتزمن ، بين المطلق والمحدود ، فهو دخول فى سر الخلق الإلهى ، بل فى سر الذات نفسها . ولا يخفى أن الكلام عن قدم الأفعال الإلهية وحدوثها وعن حلول الحوادث فى ذاته وعدم حلولها ، وإن كان الهدف منه عند النفاة هو التنزيه ، وعند المثبتين تأكيد الفعالية الإلهية والخلق المستمر وهو قياس فى نفس الوقت خضوع للمعايير الإنسانية وبخاصة فكرة الزمان – وقياس للغائب على الشاهد وهو سبب الكثير من المشكلات الكلامية ، وتنكب لطريق النظر الصحيح : (تفكروا فى آلاء الله ولاتفكروا فى ذاته فتهلكوا)[3] .

---

(٣) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٢٧ والمآخذ ل ٣٢أ والموافقة ٩٤/٢، ٩٥.

(٤) انظر : الموافقة ١١٤، ١١٥، ١٧٨– ١٨٥ .

(١) جزء من الآية ٢ من سورة الرعد .

(٢) رواه الطبرانى فى الأوسط ، والبيهقى فى الشعب ، وفى إسناده كلام ، لكن تعدد طرقه يقويه ، ومعناه صحيح كما قال السخاوى – انظر تعليقات رشيد رضا على «رسالة التوحيد» ، ص ٤٨ .

٥ - نفى الزمانية عنه تعالى

وليس معنى ما سبق أن المتكلمين قد أغفلوا التفرقة بين الله وخلقه من حيث الزمان فالآمدى مثلا يعقد فصلا فى «الأبكار» لهذه المسألة : (وجود الرب تعالى ليس فى زمان)[1] وينقل فيه اتفاق العلماء المسلمين على ذلك ، غير أنه يضيف ملاحظة ذكية : (وإن كان مذهب المجسمة يجر إليه كما يجر إلى التحيز والمكان)[2] .

وقد سبق للكندى أن ربط بين الزمان والجسمية (فالزمان زمان الجسم أى مدة وجوده)[3] ، كما ربط ابن حزم بين الزمان والحركة ؛ «ولأن البارى تعالى ليس فى زمان ولا له مدة ، لأن الزمان إنما هو حركة كل ذى الزمان وانتقاله من مكان إلى مكان أو مدة بقائه ساكنا فى مكان واحد ، والبارى تعالى ليس متحركا ، ولا شك أنه ليس فى زمان ولا له مدة»[4] .

وقد اختتم الآمدى هذا المبحث فى «المآخذ» بكلمة تروى عن الإمام على فى جواب من سأله أين الله؟ حيث قال : من أَيَّنَ الأين لايقال : له أين[5] .

ويستدل المتكلمون على نفى الزمانية عنه تعالى بأن الزمان لا يمكن أن يكون قديما ، لقيام الدليل على حدوث كل ما سوى الله تعالى ، فإن كان حادثا ، وقلنا بأن الله تعالى زمانى ، لزم حدوثه . أما إن قيل بجواز وجود البارى تعالى دونه ، فهو المطلوب . ويثبت أن وجود البارى ليس بزمانى[6] ، بل هو أزلى .

---

(١) انظر : الأبكار ١/١٥٤ ب ، ١٥٥أ.

(٢) السابق ١/١٥٤ ب .

(٣) انظر : الكندى وفلسفته ٦٢ - ٧٥ وخاصة ص ٧٢ وانظر أيضا : رسائل الكندى الفلسفية ١/١١٧.

(٤) الفصل ١/١/١٨.

(٥) المآخذ ل ٢٥ب .

(٦) انظر : الأبكار ١/١٥٥ أ.

نعم غايته أنه يصدق عليه أنه مقارن للزمان فى وقتنا ، وذلك لا يوجب كونه زمانيا . كما أن وجوده فى الآن مقارن لوجود المكان ، ولايوجب ذلك كونه مكانيا[1] .

وقد حكى الرازى اعتراف (المشبهة) بأن الزمان حادث ، وأن الله تعالى يوجد دونه ، وهو يرى إلزامهم بمثله فى المكان أيضا[2] . وقد سبق للشهرستانى أن استخدم هذا الإلزام من قبل[3] .

وربما كان من الأنسب هنا أن تستخدم القاعدة التنزيهية ، المسماة بقاعدة الكمال التى استخدمناها فيما يتعلق بأفعال الله وحلول الحوادث بذاته تعالى ، فكما أن ذاته غير زمانية فكذلك صفاته وأفعاله فوق الزمان ، وربما كان هذا أجدى مما ساقه المتكلمون هنا من دليل قابل للأخذ والرد[4] .

***

---

(١) السابق ١/١٥٥ أ.

(٢) أساس التقديس ١٠، ١١.

(٣) انظر : نهاية الأقدام ١١٢.

(٤) راجع ما مر فى ص ١٦٨ .

٦- تنزيهه تعالى عن المكانية

(مسألة الجهة)

إذا لم يكن بين المسلمين من قال بأن وجود الله تعالى زمانى ، فقد اختلفوا حول كونه فى المكان ، وحول معنى استوائه على العرش ، وكونه فى جهة السماء أو فى جهة الفوق .

(أ) فبدأ المعتزلة بنفى الجهة والمكانية عن الله ؛ لأن كونه عدلا لا يتم إلا بالغنى المطلق ، ومن ذلك استغناؤه عن الجهة والمكان وسائر لوازم الجسمية . أما الاستواء فهو الاستيلاء والغلبة ، والعرش نفسه قد يؤول بالملك[١] . وقد تقول المعتزلة : إنه تعالى ليس فى مكان ، أو هو فى كل مكان . ومعنى ذلك تنزيهه عن المكان ، وأن علمه وتدبيره محيط بكل الأمكنة كما يفيده قول تعالى : ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾ ، وقد نقل ذلك عنهم الأشعرى فى مقالاته[٢] . ومع ذلك فإن الأشعرى نفسه ، وآخرين[٣] من خصومهم، يتهمونهم بما يشبه الحلول والكون فى جميع الأمكنة ، حتى الحشوش والأخلية. وهى فى الحق تهمة جائرة لا تتفق مع منهج المعتزلة وموقفهم العام ، ولا مع ما يحكيه عنهم هؤلاء الخصوم أنفسهم .

ولو كان المعتزلة يقولون بأنه تعالى فى كل مكان بذاته ، لما احتاجوا إلى تأويل الاستواء على العرش بالاستيلاء فقط . كما نقل عنهم الأشعرى وغيره[٤] .

(١) انظر : شرح الأصول الخمسة ٢١٣- ٢٣٢ والإبانة للأشعرى ص ٤٣ والمغنى ٤/٧ - ١١، ٨٣ - ٩٩ ومقدمة مناهج الأدلة ٧٤، ٧٦ ومقالات الإسلاميين ١/٢١٦- ٢١٨ .

(٢) ١/٢١٧ - ٢١٨ ، والآية هى رقم ٤ من سورة الحديد .

(٣) انظر : الإبانة ٤٣، ٤٤ وبحر الكلام للنسفى الماتريدى ص ٢٦ ، ومقدمة مناهج الأدلة ٧٤، ٧٦، ٨٩.

(٤) انظر : الإبانة ص ٤٣ واجتماع الجيوش ٨٢، ١٤٦ .

(ب) اما الماتريدية فقد انكروا الجهة والمكانية ، وأولوا النصوص المتعلقة بذلك ، كالاستواء وغيره ، بما لا يخرج عن تأويلات المعتزلة ومتأخرى الأشاعرة[1] . وإن كان الماتريدى نفسه – مع نفيه للجهة والمكانية عن الله تعالى يتحرج من تأويل الآيات المتعلقة بذلك[2] .

(جـ) وأما الشيعة الإمامية فقد نفى المتأخرون منهم الجهة والمكان عن الله سبحانه[3] ، وهذا طبيعى بعد اختلاط الاعتزال بالتشيع ، ولكن من مالوا إلى التجسيم من قدمائهم قد لايتفقون معهم ، وقد قال الطوسى – وهو شيعى معتدل – : «جميع المجسمة اتفقوا على أنه تعالى فى جهة»[4] ، وقد نقل الآمدى عن بعض هؤلاء الغلاة قوله بالمكان والاستواء الحقيقى (٥) ، كما نقل الأشعرى عن الهشامية منهم – أتباع هشام بن الحكم – : «أنه قد كان لا فى مكان ، ثم حدث المكان بأن تحرك البارى ، فحدث المكان بحركته ، فكان فيه . وزعم أن المكان هو العرش»[6] . ونسب البغدادى إلى الهشامية من الروافض القول بأنه تعالى فى مكان مخصوص مماس له[7] .

د– وأما الصوفية فقد حكى الكلاباذى تنزيههم لله تعالى عن الجهة والمكان[8] ، وروى القشيرى عن أبى بكر بن فورك – المتكلم الأشعرى – عن أبى عثمان المغربى : «كنت أعتقد شيئا من حديث الجهة ، فلما قدمت بغداد

---

(١) انظر : بحر الكلام ص ٢٦، ٢٩.

(٢) انظر : كتاب التوحيد للماتريدى ٣٢ ب وما بعدها وخاصة ٣٥ب .

(٣) انظر : عقائد الإمامية لمحمد رضا المظفر ص ١٣ .

(٤) شرح الطوسى للمحصل ص ١١٤ .

(٥) انظر : الأبكار ٢/٢٥٦ ب .

(٦) المقالات ١/١٠٢ .

(٧) أصول الدين ٨٦ .

(٨) التعرف للكلاباذى ٦٠ .

زال ذلك عن قلبي ، فكتبت إلى أصحابنا بمكة أنى أسلمت الآن إسلاما جديدا»[1] .

ولكن ابن القيم في «اجتماع الجيوش» يتهم القشيري بالخروج عما عليه أئمة التصوف من إثبات الجهة والفوقية ، وشكك فيما حكاه القشيري عن ذى النون ، وروى ابن القيم عن شيوخ القوم نصوصا عديدة في إثباتها[2] .

ويبدو أن الصوفية كسائر الطوائف الكبار فيهم المثبتة المتمسكون بالنصوص القائلة هو فى السماء وعلى العرش مع عدم المماثلة أو التشبيه ، وفيهم المؤولة النفاة للجهة والمكانية الحاملون لهذه النصوص على معانى أخرى ، ويمثل هؤلاء القشيري والكلاباذى . وكلا الاتجاهين موجود فى أهل السنة ، فمن تمسك بالسلفية مال إلى الأول ، ومن تأثر بالكلام نزع إلى الثانى.

وقد قرر أبى عربى أن الاستواء على العرش لا يعنى أبدا ظرفية المكان[3] .

هـ - ومن الطبيعى أن ينفى الفلاسفة الإسلاميون كل ما يتعلق بالمكان والجهة وسائر لوازم الجسمية عن الله تعالى ، إلا أن ابن رشد مال فى «مناهج الأدلة» إلى التفرقة بين الجهة والمكانية ، ومال إلى إثبات الأولى ونفى الثانية . ورأى ألا تناقض فى هذين القولين ، فإنه لامكان وراء العالم ، والخلاء لا وجود له ، والله موجود ولكنه ليس بجسم ، فهو عند نهاية العالم ، ولكن لامكان يحتويه ؛ إذ لامكان خارج العالم . ولذا فقد أوصى بعدم تأويل النصوص الدالة على الجهة وأنه تعالى فى السماء ؛ حفظا لعقائد العامة ، ولأن العلماء يمكنهم فهمها على النحو الذى بينه . وينتقد أستاذنا الدكتور قاسم موقفه هذا، ويرى أن «من المشقة البالغة – حتى على العلماء – تصور كائن غير

(١) الرسالة القشيرية ، والأبكار ١/١٥٠أ.

(٢) اجتماع الجيوش ١٣٠ – ١٣٥.

(٣) الفتوحات ٢/٦٩٢.

جسمى فى جهة معينة ، ولكن لكل عالم زلة[1] . لكن من المهم ألا ننسى أنه يقرر فقط أن الله تعالى مباين بذاته للعالم المخلوق ، وأنه ينزهه – سبحانه – عن المكانية .

ويبدوا أن ابن حزم قد سبق ابن رشد إلى هذا الرأى ، فإنه برغم إنكاره أن يكون الله تعالى فى مكان ، يذكر أن العرش[2] هو منتهى الخلق ونهاية العالم، وأن الله مستو على العرش ، إذن فهو يثبت الجهة وينفى المكان . والجديد عند ابن رشد أنه يؤيد ذلك بأفكار أرسطية ، ويراه أحفظ لعقائد الجمهور ، لأن أكثر الناس لا يمكنهم تصور موجود ليس خارج العالم ولا داخله ، ولا مكان له ولا جهة ، فهذا عندهم هو المعدوم بعينه[3] .

و- ولكن طوائف من المسلمين قالت بالجهة ، وأن كونه تعالى فيها ككون الأجسام ، كما يحكى الآمدى عن الكرامية الذين قالوا إنه مماس للعرش وأنه من تحته ، وقال بعضهم إنه يفضل على العرش بأربعة أصابع من كل جانب . وقد شبه الآمدى مقالتهم هذه بما ذهبت إليه اليهود كما سبق ذكره . ويحكى أيضا عن مشبهة الحشوية مثل مضر وكهمس والهجيمى أنهم قالوا إنه -تعالى- يعانق المخلصين من المسلمين ، وغيرهم ممن قال بأنه تعالى محاذ للعرش من غير مماسة ، ثم اختلفوا فقال بعضهم إن بينه وبينه مسافة متناهية ، وقال آخرون بل غير متناهية[4] ، وأن هؤلاء جميعا اتفقوا على أنه فى الجهة وأنها جهة الفوق[5] .

---

(١) انظر : مناهج الأدلة ص ١٢٦ – ١٨٥ ومقدمته ص ٧٩ – ٨١.

(٢) الفصل ٢/٩٨ ، ١٢٥.

(٣) انظر : مناهج الأدلة ١٧٦ – ١٨٠ وقد أورد ابن القيم كلام ابن رشد ليستدل على أن الحكماء والفلاسفة أثبتوا العلو والجهة . انظر : اجتماع الجيوش ١٥٩–١٦١.

(٤) انظر : الأبكار ١/١٥٠ أ ٥ ب والقسم الثانى ص ١٦٣ والمراجع التى أوردتها ١٦٣،١٢٩

(٥) انظر : ص ١٦٣ من القسم الثانى .

ز- وقد تمسك الحنابلة بالاستواء على العرش والفوقية ، وأنه تعالى فى السماء دون تأويل ، وأنكروا على من قال إنه تعالى لا داخل العالم ولا خارجه. ونصر ذلك ابن تيمية وتلاميذه[1] . ولكنه قال فى (الواسطية) : «وكل هذا الكلام الذى ذكره الله ، من أنه فوق العرش ، وأنه معنا ، حق على حقيقته ، لايحتاج إلى تحريف . ولكن يصان عن الظنون الكاذبة ؛ مثل أن ظاهر قوله فى السماء أن تقله، أو تظله ، وهذا باطل بإجماع أهل العلم والإيمان»[2] . وذكر مثله فى (التدمرية) أيضا[3] .

وهذا هو مذهب السلف : «إثبات العلو والفوقية والاستواء ، وسائر ما جاء فى القرآن وصحيح السنة ، دون صرفها إلى معانى أخرى ، مما يقوله المتكلمون من الاستيلاء وغيره ، ولكن مع عدم المماثلة بين الله وخلقه[4] . وقد نقل الأشعرى فى المقالات عن ابن كلاب : «إن البارى لم يزل ولا مكان ولا زمان ، وأنه على مالم يزل عليه ، وأنه مستو على عرشه كما قال ، وأنه فوق كل شىء»[5] .

وقال به هو أيضا فى الإبانة[6] ، وقد نقل ابن القيم ذلك عن عدة كتب للأشعرى مثل قوله بالفوقية فى الإبانة ولكن بدون تصريح بلفظ الجهة أو المكان، مع إثبات كل ما جاء من الاستواء والعلو والفوقية ونحوها ، بل إنه ليروى عن الأشعرى ما قاله ابن كلاب : «إن الله لم يزل لا فى مكان وهو اليوم

(١) انظر : نقض المنطق ١١٩ -١٢١ وشرح الطحاوية ١٥٧ -١٦٣ واجتماع الجيوش الاسلامية ١٣٥ وما بعدها .
(٢) الواسطية ١٦ ، ١٧ .
(٣) الرسالة التدمرية ٥٢ ، ٥٦ .
(٤) مقدمة المناهج ، والأسماء والصفات ٤٠٥ ، ٤٣٣ .
(٥) المقالات ٣٢٥/١ .
(٦) ص ٤٢ - ٤٧ .

فى مكان»[1] ، وهذا ما تؤكده مئات النصوص التى نقلها ابن القيم عن
ـة السلف ومتقدمى الأشاعرة ، غير أنه يصرح أحيانا بلفظ الجهة ، وإن كان
ى المكان[2] ، ويستغل فى ذلك تفرقة ابن رشد بينهما . وأعتقد أنه لم يرد
النصوص الشرعية ، كلمة (الجهة) ولا كلمة (المكان) ، وإن كان لفظ
فوقية) يستلزمهما فيجب الاقتصار عليه كما هو دأب السلف فى مثل هذه
واطن[3] .

ولقد غلا بعض الحنابلة فى الإثبات حتى جنحوا إلى التشبيه والحسية ، كدوا العلو والاستواء حتى يكاد يشبه التمكن الحقيقى ، وهذا خطأ منهم . كن لا ينبغى نسبته إلى جميع الحنابلة أو إلى مذهب السلف[4] ، والآمدى ول فى (غاية المرام) قالت الحشوية : «كونه فى الجهة ليس ككون شىء من لحادثات»[5] . ونسب مثل ذلك أيضا إلى بعض المشبهة فى الأبكار[6] ، عله بهذا يشير إلى الحنابلة . أما تسميته إياهم بالحشوية[7] فلعل ذلك من ار صراعهم معه . ولا يختلف هذا عن موقف السلف إلا فى التصريح بلفظ لجهة ، وهو مع القيد المذكور ينفى عنهم التشبيه أو التجسيم أو المكانية لحقيقية ، ويبقى الخلاف بينهم وبين من نفى الجهة والمكان مطلقا خلافا فظيا ، كما قال الغزالى[8] . والآمدى أيضا يشير إلى هذا بقوله على لسان

---

(1) اجتماع الجيوش ١٤٤ ، ١٤٥ .
(2) السابق ١٢٦ ، ١٦١-١٦٣ .
(3) انظر : إلجام العوام ١٣ - ٢٤ .
(4) انظر : نقض المنطق ١٣٥ وما بعدها .
(5) غاية المرام ٧٢ أ = ص١٦٣ .
(6) الأبكار ١/٥٠ أ ، ب .
(7) ومثله فى هذا الجوينى فى الإرشاد ٣٩ ، ٤٠ وقد سبق للمعتزلة أن سموا أهل السنة جميعا بالحشوية - انظر : الحديث لابن ص ٩٦ .
(8) إلجام العوام ص ٤٧ .

الأشعرى : «وإن لم يكن متحيزا ، ولاهو مما تحيطه الأبعاد والامتدادات ، ولا هو واقع فى مسامته الغايات والنهايات ، فلا معنى لكونه فيها إلا من جهة اللفظ فقط»[1] . و«إن كان فى الجهة لا ككون الأجسام ، فالنزاع آيل للفظ دون المعنى ، والآمر فى الإطلاق متوقف على ورود الشرع»[2] .

جـ- أما الأشاعرة فقد بدأوا بإثبات الاستواء والعلو والفوقية على لسان الأشعرى وتلاميذه ، وتلاميذ أصحابه أيضا ، كالبلاقلانى ، الذى أثبت الاستواء أيضا وعارض تأويله بالاستيلاء والملك[3] ، وإن كان ينفى المكانية صراحة عن الله تعالى ، وربما كان التصريح بنفيها هو الفرق الوحيد بينه وبين شيخه الأشعرى الذى وافق السلف ، وحكى قول أصحاب الحديث وأهل السنة فى المقالات ، ثم قال : «وبكل ماذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب»[4] . وهو يتفق فى هذا مع ابن كلاب كما سبق بيانه .

ولكن هل اقتصر البلاقلانى على عدم تأويل الاستواء ونفى المكانية ؟

إن الآمدى ينسب إليه القول بنفى الجهة أيضا إلا إذا قيدت بعدم التحيز ، وإذا صح هذا فالباقلانى لايقبل لفظ المكان ولا لفظ الجهة ، وإنما يقر الاستواء والفوقية والعلو لورود النص بها ، شريطة أن ينفى عنها كل معانى التحيز والتمكن بمكان مخصوص ، فذلك من لوازم الجسمية ، ولعلنا نقع من مؤلفاته المفقودة ما يعين على تحديد أكثر لموقفه .

أما من بعد البلاقلانى فقد جنحوا إلى نفى الجهة والمكان وتأويل الاستواء ،

---

(1) غاية المرام ٧٧ ب = ص ١٧٩ من القسم الثانى .

(2) الأبكار ١/١٥١ أ .

(3) انظر : اجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ١٤٦ ، ١٤٧ وفخر الدين الرازى وآرؤه ٢٥٣ والتمهيد ١٤٩ .

(4) المقالات ١/٣٢٥ .

واقتربوا بهذا من المعتزلة الذين قالوا بذلك من قبل . ولعل أول من عرف عنه تأويل الاستواء ونفى الجهة من الأشاعرة هو الأستاذ أبو بكر بن فورك - توفى سنة ٤٠٤ هـ - أى بعد وفاة البلاقلانى بعام واحد ، وقد روى القشيرى عنه ذلك فى الرسالة كما سبق . ويذكر الرازى أن ابن فورك تصدى لمحمد بن الهيصم فى دعواه الجهة والاستقرار على العرش ، وقامت بينهما مناظرة حول هذا ، مما يدلنا على سر عناية بهذه المسألة ، واتجاهه إلى مزيد من التنزيه لمقاومة النزعة التجسيمية ، فضلا عن تأثره بأبى عثمان المغربى[1] . وقد عبر هو عن اتجاهه هذا فى «كتابه مشكل الحديث وبيانه»[2] .

ثم جاء من بعده أبو إسحاق الإسفرائينى - المتوفى سنة ٤١٨ هـ - الذى يورى عنه حفيده أبو المظفر - الذى توفى سنة ٤٧١ هـ- فى «التبصير فى الدين»[3] نفى المكانية ؛ لأنها تعنى النهاية والتحديد . وهما محالان على الله، ويؤول الاستواء بالاستيلاء والعرش بالملك ، كما سبق نقله عن المعتزلة .

ثم جاء البغدادى أبو منصور - توفى سنة ٤٢٩ هـ- الذى رفض الجهة والمكان ، وأول العرش بمثل ما أوله الإسفرائينى ، واستدل مثله على نفى المكانية والجهة بنفى الحدود والنهاية عن الله .

أما الجوينى فى «الإرشاد» فقد ادعى أن «مذهب أهل الحق قاطبة أن الله - سبحانه وتعالى - يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات» . ويستدل على ذلك بفكرتى التحيز والتخصيص ، وبالتناهى والاجتماع والافتراق ، ويؤول الاستواء بالاستيلاء ومعانى أخرى ، ولكنه لا يؤول العرش نفسه ، كما فعل البغدادى والإسفرائينى، وهو يضيف إلى ذلك رفض التوقف الذى عرف عن

(١) انظر : تأسيس التقديس ٧٦ - ٩٨ ونهاية الاقدام ١٠٩ - ١١٤ .
(٢) ص ٤٥ - ٥٠ .
(٣) ص ١٠٠ .

السلف عن تحديد معنى الاستواء ، ولايكتفى من خصمه بإحالة المعنى الظاهر للاستواء ، حتى يتجاوزه إلى معنى يليق به -تعالى- كالاستيلاء وغيره ، وهذا لعمرى معارضه صريحة لموقف السلف الذى عبر عنه الإمام مالك فى كلمته المشهورة.

ولكن الآمدى كما سبق ذكره لم يذهب إلى هذا الحد[1] ، ولعل من نسبوا إلى الجوينى أنه أول أشعرى وافق المعتزلة على رأيهم فى نفى الجهة قصدوا إلى هذا[2] وقد جرى الغزالى على نهج أستاذه إلا أنه لا يسرف فى مسألة التأويل، إذ كان يقيده ويحرمه على العامة كما أشرت من قبل [3] . وتابعهما الشهرستانى فى ذلك ، وزاد بأن ربط بين فكرة الجهة وفكرة حلول الحوادث بذاته تعالى . غير أن الآمدى ينتقده فى هذا الربط لانه يرى ألا تلازم بينهما[4] .

ثم جاء الرازى الذى تابع أسلافه الأشاعرة فى نفى الجهة والمكانية وتأويل النصوص المتعلقة بذلك ، واستدل على ذلك بالعديد من الأدلة[5] ، غير أنه عاد فالتزم موقف السلف أخريات حياته وتوقف عن التأيل وأجرى هذه النصوص على ظواهرها مع التمسك بقوله تعالى : ﴿ ليس كمثله شىء وهو السميع البصير ﴾ .

ثم جاء الآمدى فجرى على رأى هؤلاء المتأخرين من الأشاعرة ، وقد ذكرت من قبل تأويله للاستواء بالاستيلاء والتصرف ، وإن كان يبقى لفظ

(١) الإرشاد ٣٩-٤٢ .
(٢) انظر : مثلا مناهج الأدلة ص ١٧٦.
(٣) انظر : الاقتصاد ٣٢-٣٧ والجام العوام ٢٥، ٢٦.
(٤) انظر : نهاية الاقدام ١٠٥-١١١ وص ٧٧ من القسم الثانى.
(٥) انظر : تأسيس التقديس ٥٦- ٩٦ والأربعين ١٠٧ - ١١٥ وفخر الدين الرازى وآراؤه ٢٠٥- ٢٦٢ والمآخذ ٢٥أ، ب .

مرش على ظاهره ، ويقول إن إيثاره بالذكر لما أنه أعظم مخلوقات الله تعالى،
لذا ولم يعرف عن الآمدى أى تغير أو تعديل فى موقفه كالرازى مثلا ، غير أن
آمدى يمتاز إلى ذلك :

(أ) بموقفه المتسامح من القائلين بالجهة بالمفهوم الذى لا يستلزم الجسمية ولا
حيز ، وهو يشبه فى هذا إلى حد كبير الإمام الغزالى ، الذى رأى أن التأويل
م كونه جائزاً للعلماء فهو ليس بضرورى ولا واجب ، متى أزلنا المعنى
ظاهر الموجب للتشبيه والجسمية[1] .

(ب) وبطريقه استدلاله على هذه الصفة ؛ حيث برهن على بطلان التحيز
الجوهرية بالنسبة له تعالى ، فقد عرض الآمدى للطرق التى استعملها الأشاعرة
له لإبطال الجهة وانتقدها جميعا[2] .

وعدل إلى دليل آخر ربما كان أوضح منها وأكثر بساطة يقوم على فكرة
تحيز يقول فيه :

٣- لو كان البارى فى جهة فإما أن يكون متحيزا بها أولا : فإن لم يكن
تحيزا بها فمعناه أنه ليس بذى مكان ولا هو متحيز فى جهة معينة ، ولا بأس
لك إلا من ناحية إطلاق لفظ الجهة فقط، والأمر فيه يسير . وإن كان متحيزا
ا كان جوهرا أو مشاركا للجوهر فى بعض خصائصه ، وقدسبق إبطال
لك ، التحيز[3] من خصائص الجواهر .

ثم يختم الآمدى كلامه بمناقشة فكرة الكرامية[4] : التى نراها تتردد عند

---

١) انظر : الاقتصاد ص ٣٣ وإلجام العوام ١٣- ٢٤.
٢) انظر : الأبكار ١/١٥٠أ ، ب وما بعدها من القسم الثانى .
٣) انظر : ص ١٧٨ ، ١٧٩ من القسم الثانى
٤) انظرها والإجابة عنها بقريب مما هنا عند الرازى فى تأسيس التقديس ٧٦-٩٨ والأربعين ١١٣-١١٥ وعند الشهرستانى فى نهاية الاقدام ١٠٩ - ١١٤ والغزالى فى الاقتصاد ٣١ - ٣٥ والبغدادى فى الفرق بين ٢٠٢ - ٢٠٨ والأبكار ١/١٥٢أ .

ابن تيمية وتلاميذه ، بل عند ابن رشد أيضا : «ولو لم يكن في جهة لما كان خارج العالم ولا داخله ، وإثبات لوجود هذا حاله غير معقول ولا متصور ، فيجب كونه في جهة» . ثم يشير إلى محاولة بعض الأشاعرة –وهو الشهرستاني – التخلص منها بكونها مصادرة على المطلوب، قائلا إن الإنصاف يقضي بأنها ليست كذلك ، وهو بذلك يحترم الفكرة ويتصدى لمناقشتها بما نجده عند الغزالي وابن تومرت[1] والرازي ، من أن حكم الخيال غير مقبول في مثل هذا الشأن ، فمادام البرهان القاطع قد أثبت شيئا فيجب قبوله ولو عجزنا عن تخيله ، وإلا لما أمكن القول بوجود الصفات غير محسوسه كالعلم والقدرة والإرادة ونحوها لعدم حصولها في الخيال وامتناع وقوعها في المثال[2] .

ويضيف الآمدي إلى ذلك شيئا من التوضيح : إن أردتم بالاتصال قيام أحدهما بذات الآخر فنحن نقول إن الباري والعالم كل واحد منهما منفصل عن الآخر بهذا الاعتبار ، ولكن ذلك لا يوجب كون كل منهما في جهة ، اللهم إلا إذا صح قبولهما جميعا للكون فيها ، وليس قولكم هذا إلا «كما لو قال القائل : وجود شيء ليس هو بعالم ولا جاهل محال . فيقال : إنما هو محال فيما هو قابل لهما، وكذا في كل ما هو قابل بل لاحد نقيضين فان خلوه عنهما محال ، أما أن وجد مالا يقبلهما أصلا فخلوه عنهما ليس بمحال»[3] .

أما الأدلة النقلية التي يتمسك بها مثبتو الجهة كالآيات والأحاديث المتضمنة للفوقية والاستواء والنزول وكونه تعالى في السماء ، فإن الآمدي – كما هو دأبه – يقول عنها «إنها ظواهر ظنية ولا يسوغ استعمالها في القطعية ، فلهذا

(١) أنظر : تاريخ فلسفة الإسلام د/ هويدى ١/٢٦٩.
(٢) غاية المرام ل ٧٩أ .
(٣) ٧٩ أ – ص ١٨٢ من القسم الثاني.

نا الإعراض عنها ، ولم نشغل الزمن بإيرادها[1] ، ويرى أستاذنا الدكتور ـمود قاسم فى هذا ضربا من الهروب ولكنه فى الأبكار يورد[2] كثيرا من ـصوص القرآنية والنبوية ويؤولها تفصيلا بما لا يخرج من سبقوه من ـاعرة والمعتزلة والماتريدية[3] .

والآن .. هل لنا أن نقول إن تصديق الإنسان بعلوه تعالى عن سائر خلقه ـتوائه على عرشه دون تكييف ذلك أو محاولة للبحث عن كنهه أيسر لدى ـقل المؤمن ممن شبهوا العرش بكرسى الملك ، أو من أولوه بمعانى الغلبة سيطرة ؟ فالله تعالى هو المقوم للعرش ، وليس العرش هو المقوم[4] له . والله هو الغنى الحميد ﴾ .

***

ـ ل ٧٩ب – ص ١٨٣ .

– ١/ ١٥٣أ– ١٥٤ب

انظر : بحر الكلام ٢٤–٢٧ وشرح الأصول الخمسة ٢١٣ – ٢٢٧ وتأسيس التقديس ٧٦ وما بعدها وأصول الدين ٦٨ ، ٧٦ وهامش ١٨٣ من القسم الثانى.

انظر : مناهج الأدلة ص ٧٣ وما بعدها ، ١٧٠– ١٨٥.

٧- إبطال الحلول والاتحاد

إذا بطلت الجهة والمكانية والتحيز والاتصال بالأجسام بالنسبة لله تعالى فمعنى ذلك بطلان دعوى الحلول والاتحاد بين الله تعالى وبعض مخلوقاته ، وهى الفكرة التى ذهب إليها الرواقيون[١] من الفلاسفة ، وبعض أصحاب الديانات كالنصارى ، وقد نسب إليهم الآمدى القول بالحلول والاتحاد وتتبع مقالاتهم فرقة فرقة على النحو الذى نجده عند الباقلانى فى التمهيد[٢] ، وكالصابئة الحرانية ، وهم إحدى فرق الصابئة الأربعة التى تحدث عنها الآمدى فى الأبكار[٣] ، وذكر من مقالاتها : «إن الله المعبود واحد فى ذاته ، وإنه أبدع أجرام الأفلاك وما فيها من الكواكب ، وجعل الكواكب مدبرا لما فى العالم السفلى . والإله عالٍ يظهر فى الكواكب ويتشخص بأشخاصها عن غير تعدد فى ذاته، وقد يظهر أيضا فى الأشخاص الأرضية الخيرة الفاضلة[٤] .

وذهب إلى ذلك أيضا بعض المنتسبين إلى الإسلام وهم طوائف غلاة الشيعة كالنصيرية والإسحاقية[٥] وقدذكر الرازى أن هاتين الفرقتين هما أول من أظهر هذه المقالة فى الإسلام[٦] . وقد أنكرها عليهم المعتدلون من الشيعة ، بل عدوهم كفارا بالله ، واعتبروهم أسوأ من جميع أهل البدع والأهواء المضلة[٧].

---

(١) انظر : العرب والفلسفة اليونانية لفروخ ١١٢، ١١٣ وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ٢٢٦ - ٣٣ والفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين ١٥٧- ١٦٩- ١٨٣.

(٢) انظر : ص ٧٨ - ٩٣ والأبكار ١٥٦/١ ب - ١٦٢ ب.

(٣) الأبكار ١٢٨/٢أ- ١٣٣ ب.

(٤) السابق ١٣٣/٢ ، ب .

(٥)السابق ١/١٥٥أ.

(٦) اعتقادات فرق المسلين والمشركين ص ٧٣ وانظر عنهم مقالات الإسلاميين ٧٤/١ وما بعدها المواقف ٢٩/٨ ، ٣٠ وجمال الدين الأفغانى حياته وفلسفته لقاسم ص ١٥٥ ونشأة الفكر ٣٢٠/٢- ٣٢٢.

(٧) الصلة بين التصوف والتشيع ١٥٢ وانظر عقائد الإمامية ص٥٩.

قد نسب عبد القاهر البغدادى الحلول إلى السبئية من الشيعة الذين قالوا : «إن عليا صار إلها بحلول روح الإله فيه» وأضاف اليهم سبع فرق أخرى من غلاة الشيعة ، هم البيانية والجناحية والخطابية والنصيرية والمقنعية والرزامية والبركوكية . ونسب ذلك إلى ثلاث فرق من الصوفية هى : الحلمانية التى تقول بحلوله تعالى فى الصور الحسنة من البشر وكانوا يسجدون لها، وقد حكى البغدادى مناقشة بينه وبين أحدهم . والحلاجية المنسوبة إلى الحلاج الذى يذكر عنه البغدادى أنه قد اختلف فيه المتلكمون والفقهاء والصوفية ، وإن كان أكثر المتكلمين على تكفيره لقوله بالحلول . والثالثة جماعة ظهروا ببغداد يدعون العذافرة نسبة إلى شيخهم الذى سمى نفسه الروح القدس وزعم أن الإله حل فيه ، وقد قتله الخليفه الراضى مع أصحابه[1] .

وربما وجهت تهمة القول بالحلول إلى آخرين من الصوفية كالبسطامى وغيرهما[2] ، وينسبها ابن تيمية إلى ابن عربى والتلمسانى وابن سبعين وابن الفارض[3] ، والأشعرى يقول فى المقالات : «وفى النساك من الصوفية من يقول بالحلول وأن البارى يحل فى الأشخاص»[4] ، ولكن كثيرا من الصوفية قد أنكروا عليهم وأبطلوا مقالتهم كالقشيرى والجنيد والغزالى وغيرهم[5] .

ويوجه الآمدى نفس التهمة إلى بعض المشبهة ، ويدخل فى هذا مشبهة أهل السنة أيضا .

---

(١) انظر : الفرق بين الفرق ٢٤١ - ٢٥٠ ونشأة الفكرة ٢٠٨/١ - ٢٠٩ والكندى وفلسفته ص ٨٧.

(٢) انظر : العقيدة والشريعة فى الاسلام ١٥٥-١٨٥ والمقصد الأسنى ٩٩-١٠٣ وفخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٧٣ وما بعدها وفى الفلسفة الإسلامية د/ مدكور ٤٢، ٤٣.

(٣) الفرقان لابن تيمية ١٠٠-١٠٩

(٤) المقالات ٨٠/١.

(٥) وينسب أستاذنا د/ هويدى إلى الجنيد ضربا من الحلول انظر : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ص ٧٦ وانظر الفرقان لابن تيمية ص ١٠٠ والرسالة القشيرية ص ٣-٧ والمقصد الأسنى ٩٧- ١٠٣، واللمع للطوس ص ٤٩، ٥٠ والعقيدة والشريعة فى الاسلام ١٧٥، ١٧٦.

وقد أشار بعض الباحثين إلى أن مذهب الكرامية المجسم تمهيد طبيعي لفكرة وحدة الوجود التي ظهرت فيما بعد في البيئة الإسلامية وأنها وضعت بالفعل فكرة الحلول[1] . وقد لاحظ الغزالي من قبل الارتباط بين فكرة الحلول والجسمية ، فالبرىء عن الجسمية يستحيل في حقه ذلك . كما لاحظ الباقلاني العلاقة بين الاتحاد والجسمية في التمهيد[2] ، وعلى كل حال فقد تصدى المتكلمون لهذه الأفكار المنحرفة «في أمة آمنت بالتنزيه المطلق»[3] ، وفي مقدمتهم شيوخ الأشاعرة كالباقلاني والبغدادي والغزالي والرازي[4] والآمدي الذي يولي هذه المسألة أهمية خاصة . فيتتبع شبه القائلين بالحلول والاتحاد ويناقشها [5].

والقول بالاتحاد باطل ؛ لأنه – في حال الاتحاد بين الخالق والمخلوق – إن بقيا موجودين فهما اثنان لاواحد ، وإن صارا معدومين فلا اتحاد ، بل انعدما وحدث ثالث ، وإن عدم أحدهما وبقي الآخر فلم يتحدا لأن المعدوم لايتحد بالموجود .

وأما الحلول فسواء كان سريانيا كحلول ماء الورد أو جواريا كحلول الماء في الكأس فهو في الحالتين عبارة عن حصول الشيء في الحيز تبعا لحصول محله الحاوي له في هذا الحيز ، ولما كان التحيز على الله محالا ، فالحلول في المحل المتناهي المتحيز عليه – تعالى – محال . والله أعلم .

---

(١) انظر : نشأة الفكر ٦١٩/١ – ٦٣١ .
(٢) المقصد الأسنى ص ١٠١.
(٣) نشأة الفكرة ٦٣١/١ وانظر منهاج السنة ٩٣/٣ – ٩٦.
(٤) انظر : المراجع السابقة لهؤلاء الأشاعرة والمغني ٢٧٠/١٥ – ٢٧٩ وفخر الدين الرازي وآراؤه ص ٢٧٣-٢٨٣.
(٥) الأبكار ١٥٥/١أ – ١٥٨ب.

٨- مسألة الرؤية

)طبيعة المسألة والخلاف حولها :

كل من أثبتوا الجسمية قائلون برؤيته تعالى بالأبصار يوم القيامة ، وكذا أثبتوا الجهة وأنكروا الجسمية أو توقفوا فيها ، من الكرامية والمشبهة(١) ، وائف من المحدثين وأهل السنة القائلين بالجهة ،(٢) وكذا الحنابلة(٣) سالمية (٤) ، والبكرية (٥) ، وقدماء الشيعة ممن قالوا بالجسمية والجهة(٦) . ؤلاء جميعا لا يجدون صعوبة فى إثبات الرؤية لاعترافهم بالجسمية أو نهة .

بينما يستند نفاة الرؤية إلى نفى الجسمية والجهة ويعتقدون أن الرؤية بالبصر كون إلا للجسم ، أولما كان فى مقابلة الرائى ومن هؤلاء الجهمية ، لمعتزلة، ومن تابعهم من الخوراج والشيعة (٧)والنجارية(٨) والفلاسفة (٩)، ر أن الآمدى يدعى إجماع الفلاسفة على نفى الرؤية (١٠). وابن سينا كم فى آخر رسالته (فى القوى الإنسانية وإدراكاتها) بإمكان الرؤية لله

) انظر : المحصل ، والمآخذ ل ٢٩ أ ، ب .
) شرح الطحاوية ص ١٢٦ .
)انظر لمعة الاعتقاد لابن قدامة الحنبلى ص ٢٠ .
) انظر : بغية المرتاد لابن تيمية ص ١١٥ .
) الفرق بين الفرق ص ٢٠٠ .
) انظر : شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ .
٧) انظر : المآخذ ل ٣٠ ب ، ص ١٢٣ من القسم الثانى والأبكار ١/١٢٥ أ ، ب وشرح الطحاوية ص ١٢٦ وشرح الأصول الخمسة ٢٣٢ وما بعدها والمغنى ٤٨/٤ ومابعدها .
٨) الفرق : ١٩٦ .
٩) انظر : المحصل ١٣٧ والإشارات والتنبيهات ٤٣٥/٣ - ٤٤٠ ومنهاج السنة ٩٧/٣ .
١٠) انظر : ص ١٤٣ من القسم الثانى .

«بالبصر الأخروى» وجواز وقوعها(١). وهؤلاء أيضا منطقيون مع أنفسهم ، ماداموا يرون أن الرؤية لابد لها من شروط مادية معينة ، هى مستحيلة بالنسبة لله -عز وجل- المنزه عن المادة والحس ولوازمهما(٢) .

ولكن الأزمة الحقيقة إنما تواجه الأشاعرة المجمعين على نفى الجسمية عن الله تعالى ، الذين قال المتأخرون منهم بنفى الجهة والمكانية كليهما ، وأثبت قدماؤهم الجهة والاستواء صفتين قديمتين ، ولكنهم أيضا نفوا التمكن والاستقرار . ومع تمسكهم جميعا بنفى الجسمية ، وتشدد المتأخرين منهم فى نفى سائر لوازمها أيضا ، وتأويل ما قديوهمها من النصوص ، فإنهم اتفقوا جميعا على إثبات الرؤية لله - تعالى - بالبصر يوم القيامة كما أخبرت بذلك النصوص الثابتة ، بلا كيف ولا إحاطة(٣) . ومن هنا نشأت الصعوبة التى لابد لهم أن يواجهوها ، ويشاركهم فى ذلك الماتريدية أيضا(٤) .

وقد أشار إلى هذه الصعوبة القاضى عبد الجبار المعتزلى(٥) والفيلسوف ابن رشد (٦)والإمام الرازى(٧) ، ولعلها هى التى دفعت ضرارا من قبل ، وحفصا الفرد إلى ادعائهم «الحاسة السادسة»(٨) التى تتيح للمؤمنين رؤية ماهية الله فى الآخرة(٩)، وهى التى حملت المعتزلة على التعسف فى رفض الأحاديث

---

(١) انظر : الرسالة المذكورة (تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات) ص ٦٩ ، ٧٠ .
(٢) انظر : المآخذ ل ٣٠ أ ، ب والمغنى ٤/٩٨ ومابعدها ومناهج الأدلة ص ١٨٥ ، ١٩٠ ومقدمته ص ٨١ ، ٨٢ .
(٣) الأشعرى أبو الحسن ص ٧٥ .
(٤) انظر : كتاب التوحيد للماتريدى ل ٣٧ ب وبحر الكلام ٢٧ - ٢٩ .
(٥) شرح الأصول الخمسة ٢٣٢ ، ٢٣٣ .
(٦) انظر : مناهج الأدلة ١٨٥ - ١٨٦ .
(٧) انظر : المحصل ١٣٧ .
(٨) انظر : نقد القاضى عبد الجبار لهذه الفكرة فى شرح الأصول ٢٥٣ ، ٢٥٣ .
(٩) انظر : الفرق بين الفرق ص ٢٠١ ، ٢٠٢ .

ـدة بحجة أنها آحـاد ، وتأويل الآيات القـرآنية (١) . مع ما فـى ذلك من وبات حمـلتهم أخيرا على الاعتـراف بضرب من الرؤية القلبـية أو (المعرفة رورية) بالله سبحانه فى الآخرة ، على حد تعبير القاضى عبد الجبار(٢) . ـ نفـس الضرورة التـى جعلت ابن سـينا يعـترف برؤية خـاصة ، أولا يرى ـا من (الشهود) أى الرؤية التى لا تشبيه فيها ولا تكييف وإنما هى ضرب الكشف أو الإدراك يجعله الله فى عضـو البصر الذى يكون بعد البعث(٣). ـدو أنه مسبوق فى هذا المعنى بالفارابى كما يقول ابن تيمية(٤) .

وهذا الحل نفسه بصفته محاولة للـجمع بين الاعتبارين السابقين ، هو الذى إليه متأخرو الاشاعرة أيضا .

لقد لجأ بعـض نفاة الجسمية المثبـتين للرؤية فى حل هذا الإشكـال نفسه إلى ـمع ، والتـمسك بإثبات الـرؤية لأن الـنصـوص الثابـتة قـد جاءت بـها ، لاكتـفاء بنـفى التكـييف والـتشبيه والإحاطة عنها . ومـن هؤلاء أبو المعين ـسفى(٥) وهو مـن أكبر أتـباع أبـى منصـور الماتريـدى ، والإمام الـرازى فى ـض كتبه(٦)، ولجأ البعض الآخر الى القول بضرب من الرؤية القلبية ، كأبى ـصور الماتريدى والقاضى عبد الجبار المعتزلى(٧) .

أما الأشعرى نفسه ، والكثير من أصحـابه ، فقد تمسكوا فى إثبات الرؤية

---

(١) انظر : شرح الأصول ٢٣٣ وما بعدها والمغنى ١٣٧/٤ وما بعدها .
(٢) انظر : شرح الأصول ص ٢٧١ ، ٢٧٢ وانظر أيضا مقدمة مناهج الأدلة ص ٨٢ .
(٣) فى القوى الإنسانية ضمن تسع رسائل لابن سينا ص ٦٩ ، ٧٠ .
(٤) انظر : منهاج السنة ج ٩٧/٣ .
(٥) انظر : بحر الكلام ٢٧-٢٩ وانظر أيضا كتاب التوحيد ل ٣٧ وما بعدها والمواقف ١٢٩/٨.
(٦) انظر : المحصل ١٣٨ والأربعين ١٩٨ وفخر الدين وآراؤه ص ٢٦٩ - ٢٢١ .
(٧) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ٨٥ ، ٨٦ .

البصرية - رغم تنافرها مع أصولهم ، واعترافهم بتعذر الشروط العادية للرؤية(١) - بالأدلة العقلية ، وهو موقف لايمكن الخلاص منه إلا باللجوء إلى بعض الحلول المشار إليها آنفا ، وهو مالم يحدث إلا من المتأخرين من أصحاب الأشعرى الذين سئموا ترديد حجج عقلية واهية يمثلها ابن رشد بالرجل المنافق الذى يدعى الفضيلة ، وليس به من حقيقتها شيء(٢).

أما الصوفية فهم يثبتون الرؤية ، ينقل ذلك القشيرى عن التسترى وغيره(٣)، بل حكى الكلاباذى إجماع القوم عليه(٤)، ويربطها بعضهم بمعنى المحبة الإلهية والاشتياق إلى الله سبحانه قال أبو الحسن النورى : شاهد الحق القلوب فلم ير قلبا أشوق إليه من قلب محمد - صلى الله عليه وسلم - فأكرمه بالمعراج تعجيلا للرؤية والمكالمة(٥) .

ومن عجب أن نجد ابن تيمية السلفى ، يربط أيضا بين الرؤية وفكرة المحبة الإلهية ، ويؤكد لذة المؤمنين بالنظر إلى وجهه تعالى معتمدا على بعض الأحاديث ، ويهاجم المعتزلة ومن تأثر بهم ، لإنكارهم ذلك . «والمنكرون لرؤيته من الجهمية والمعتزلة ينكرون هذه اللذة ، وقد يفسرها من يتأول الرؤية بمزيد العلم ، وهذا قول متصوفة الفلاسفة ، والنفاة كالفارابى وكأبى حامد وأمثاله فإن ما فى كتبه - الإحياء وغيره - من لذة النظر إلى وجهه هو بهذا المعنى . والفلاسفة تثبت اللذة العقلية ، وأبو نصر الفارابى وأمثاله من الفلاسفة تثبت الرؤية واللذة وتفسرهما بهذا المعنى»(٦) . ثم يتهم الأشعرى والبلاقلانى والجوينى وابن عقيل بإنكار هذه اللذة لإنكارهم أن الله يُحِب ويُحَب، ويرى

(١) انظر : مناهج الأدلة ص ١٨٥ وما بعدها ومقدمته ص ٨٦ - ٨٨ .
(٢) مناهج الأدلة ص ١٨٥ ، ١٨٦ .
(٣) الرسالة القشيرية ص ٤ ، ١٦٠ .
(٤) التعرف لمذهب أهل التصرف ص ٤٣ .
(٥) الرسالة القشيرية ص ٤ ، ٥ .
(٦) منهاج السنة ٣/٩٧ .

أن هذا أثر من جهم وشيخه الجعد بن درهم ، توارثه المتكلمون بعده من معتزلة وأشاعرة ، ثم بين أن أئمة السلف وجمهور الأمة متفقون على أنه تعالى يحب ويحب[١].

وقد وجه أستاذنا الدكتور النشار أنظار الباحثين إلى أهمية نظرية الحب عند ابن تيمية [٢]، ولكنه يخطئه فى اتهامه للأشاعرة ، ويجيب بأنهم عارضوا أن يحَب الله لذاته ، ويلتذ بالنظر إليها ، ليعارضوا أقوال الصوفية أنه تعالى راعه بهاؤه وجماله فى الأزل فأحب أن يعرف فخلق الخلق[٣] ، وما زعمته الحشوية والمشبهة من أنه سبحانه سبيكة صافية ، فهم لا ينكرون محبة الله للناس ولا محبة الناس له ، بل يقرون لذة رؤيته لكن لا على أنها مجرد شعور حسى[٤].

ب- اثبات الرؤية :

يعرض بعض المتكلمين أدلة الأشاعرة على جواز الرؤية عقلا ، قبل إثبات الوقوع الفعلى بادئا :

بالدليل الأشعرى المشهور ، وهو أن متعلق الرؤية من الموجودات المختلفة المتنوعة إلى جواهر وأعراض ، إنما هو الذات والوجود ، وأما ما سواه مما يقع به الاتفاق والاختلاف بين الذوات فأمور لاتتعلق بها الرؤية وإذا فالله تصح رؤيته لأنه موجود[٥] . وهذا هو دليل الشيخ الأشعرى[٦] بقريب مما نجده

(١) السابق .
(٢) انظر : نشأة الفكر ١ / ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، وراجع - بالإنجليزية - : نظرية الحب عند متأخرى الحنابلة ، للأستاذ يوسف بل .
(٣) حديث موضوع يورده الآمدى فى الإحكام : انظر : ما سبق فى ص من هذه الدراسة
(٤) نشأة الفكر ١/٣٩٠ ، ٣٩١
(٥) انظر : ص ١٤٣ ، ١٤٤ من القسم الثانى والأبكار ١/١٢٣ أ .
(٦) انظر : الإبانة ص ١٨ ، ١٩ و اللمع ص ٦٧ ، ٦٨ وقد تأثر به بعض الماتريدية انظر : شرح النسفية ٣٢٥ - ٣٣١ .

عنده عند الجوينى فى الإرشاد – وهو الدليل الذى خالف فيه الأشعرى شيخه ابن كلاب الذى زعم أن مصحح الرؤية هو القيام بالنفس[1]، وتوارثه الأشاعرة من بعده[2]وصاغوه فى صيغ عدة ، ومنها الصيغة التى ينسبها الآمدى فى الأبكار إلى الباقلانى ونجدها مفصلة ، فيما بعد عند الشهرستانى[3] والصيغة المنسوبة للإسفراييني ، وقد فعلها الجوينى فى الإرشاد [4]، بخلاف يسير عما نقلناه فيما [5] سبق ومنها صيغة البغدادى التى عرضها فى أصول الدين [6]، وقد عرض ابن رشد لهاتين الصفتين الأخيرتين بالنقد فى (مناهج الأدلة)[7] ، ومع اشتهار هذا المسلك بصيغه المختلفة ، فإن الأشاعرة أنفسهم أخذوا منذ الغزالى ، يحسون بضعفه، فالغزالى يعتمد عليه فى الاقتصاد[8] ولكنه ينتقده فى (القسطاس المستقيم)[9]، ثم جاء الرازى فأوسعه نقدا فى عديد من كتبه [10] . والآمدى يتابع هؤلاء فى نقد هذا الدليل ويرى أن المعتمد عليه (منحرف عن سواء الطريق)[11] . ثم يحدد وجوه النقد التى يأخذها على هذا الدليل كما يلى :

---

(١) انظر : أصول الدين للبغدادى ص ٩٧ ، والأبكار ١٢٣/١ أ وانظر : نقد عبد الجبار لرأى ابن كلاب فى المغنى ١٨٠/٤ – ١٨٣ .

(٢) انظر : أصول الدين للبغدادى ص ٩٨ ، ٩٩ ، والإرشاد للجوينى ١٧٧ ، والاقتصاد للغزالى ٣٨ ، ٣٩ .

(٣) نهاية الإقدام ٣٥٧ ، والشهرستانى نفسه ينسبها إلى الباقلانى أيضاً ص ٣٦٢ من نهاية الاقدام .

(٤) انظر : الإرشاد ص ١٧٧ وما بعدها .

(٥) انظر : ١٤٥ من القسم الثانى .

(٦) أصول الدين ص ٩٨ ، ٩٩ .

(٧) انظر : مناهج الأدلة ص ١٨٧ ، ١٨٨ .

(٨) انظر : الاقتصاد ٣٨ ، ٣٩ .

(٩) انظر : القسطاس ص ٧٥ ، ٧٦ ، وانظر مثل هذا النقد فى معارج القدس ١٣٥ – ١٤٠ .

(١٠) انظر : المحصل ١٣٨ ، والمعالم ص ٥٩ – ٦٧ ، وفخر الدين وآراؤه ص ٢٦٦ ومابعدها .

(١١) ص ١٤٤ من القسم الثانى .

١- أن تعلق الرؤية بجميع الجواهر والأعراض أمر يمكن النزاع فيه ، ولم يقم عليه دليل حاسم .

٢- أنه يتعارض مع أصول الأشاعرة بعامة ، والقائلين منهم بالأحوال بخاصة ، وذلك لأنا لو اعتبرنا الوجود أمرًا عامًا مشتركًا بين سائر الذوات فهو عندئذ حال لا تصح رؤيتها كما يصرح بذلك الجوينى مثلاً ، وإن لم يكن مشتركًا بأن كان الوجود نفس الموجود فلا اشتراك عندئذ بين الذوات الموجودة شاهدًا وغائبًا فى وصف الوجود حتى يكون هو متعلق الرؤية فيها جميعا .

٣- من الممكن أن يقال إن المصحح للرؤية هو ما به الاختلاف والافتراق بين الذوات لا مجرد كونها موجودة ، كما قاله بعض المعتزلة .

٤- ما المانع من أن يكون مابه الافتراق بين الذوات من جملة المصحح للرؤية ؟ وإذا كان هذا الفرض جائزاً فلا بد لمن يأخذ بهذا الدليل من أن يثبت أن البارى تعالى مشارك لذوات الموجودة فى أمثال هذه الأمور التى يكون بها الافتراق حتى تتمكن رؤيته ، وذلك مما لا سبيل إليه[١] .

هذا وقد سبق للقاضى عبد الجبار أن نقد هذا الدليل من بعض هذه الوجوه ومن وجوه أخرى[٢] ، كما انتقده الرازى من وجوه عدة منها الوجه الثانى فيما سبق [٣]، أما ابن رشد فقد تمسك بأن الشىء إنما يدرك بما فيه من لون خاص ، ولولا ذلك لما أمكن التفرقة بين الأسود والأبيض ، ولا جاز للبصر أن يدرك فروق الألوان ولاختلطت الأمور واستحال العلم ، ويقول «ولولا التشأ على هذه الأقاويل ، وعلى التعظيم للقائلين بها لما أمكن أن يكون فيها شىء

(١) انظر : هذه الوجوه الأربعة فى : الأبكار ١/١٣١ ب وص ١٤٤ ، ١٤٥ من القسم الثانى .
(٢) انظر : المغنى ٤/٧٧ - ٨٩ وشرح الأصول الخمسة ٢٧٤ - ٢٧٥ .
(٣) انظر : فخر الدين وآراؤه ٢٦٧-٢٦٨ .

من الإقناع ، ولا وقع التصديق بها لأحد سليم الفطرة»[1] . ولكنا نجد فى الآمدى واحداً من هؤلاء الذين غلبت فيهم سلامة الفطرة على دواعى التقليد .

ويتتبع الآمدى الصيغ الأخرى التى ظهر فيها هذا الاستدلال كصيغة الباقلانى التى يتبناها الشهرستانى فى نهاية الأقدام وينقلها عنه الآمدى بألفاظها تقريباً[2] ولا أرى موجباً لتفصيل نقده لها ، لأنها لاتكاد تختلف عن سابقتها من ناحية ، ولأن الشهرستانى نفسه يورد اعتراضات المعتزلة عليها [3]، ويحاول دفعها فى غير طائل فيلجأ إلى السمع فى جواز الرؤية وفى وقوعها جميعاً[4].

وهكذا ينتهى الفكر الأشعرى ، على يد قطبين من أقطابه هما الرازى والشهرستانى إلى الاعتراف بالعجز عن إثبات جواز الرؤية عقلاً ، وعن إزالة التناقض الذى أشرت إليه فى أول هذا المبحث ، على نحو يرضى العقول . أما الغزالى فقد فطن إلى تأويل الرؤية على النحو الذى سنلتقى به عند الآمدى ، لكنه لم يفعل ذلك إلا بعد محاولات فاشلة لتصحيح هذه الفكرة : «كل موجود تصح رؤيته» وذلك عن طريق أفكار غير مقبولة كمثال المرآة الذى يرد به على المعتزلة فى اشتراطهم المقابلة بين الرائى والمرئى ، وكأنما يحس هو بضعفه فيقول : « وإياك أن تستحقر هذا الإلزام» [5]

وقد اعتبره ابن رشد من قبيل المغالطة «فإن المرئى هو الخيال لا الشخص ، وهو فى مقابلة الرائى فعلا .»[6] ويحس الآمدى ما ينطوى عليه هذا المثال من

(١)مناهج الأدلة ص ١٨٩ .

(٢) انظر : نهاية الأقدام ٣٥٨ - ٣٦٠ و ١٤٦ ق ث .

(٣) انظر : نهاية الأقدام ٣٥٨ وما بعدها وقارن بشرح الأصول الخمسة ص ٢٧٤ وما بعدها .

(٤) نهاية الأقدام ص ٣٦٩ .

(٥) الاقتصاد ٣٩ .

(٦) المناهج ص ١٨٧ .

مغالطة فيقول : «ومن الأصحاب من أورد فى دفع اشتراط المقابلة والجهة رؤية الإنسان نفسه فى المرآة ، لكن فيه نظر ، وهو مما لايكاد يقوى .»[1] على أن الغزالى لم يكن مبتكراً لهذا المثال ، فقد استند إليه الأشاعرة قبله بنحو قرن كامل، إذ نجد القاضى عبد الجبار يعرض له فى المغنى وغيره من كتبه ، وينقده من زاوية غير التى عرض لها ابن رشد ، وتنبنى على تفسيره للإدراك البصرى أنه يتم بواسطة شعاع ينبعث من العين ويسقط على المرئى»[2] .

أما الآمدى فإنه يصر على إثبات جواز الرؤية بالعقل كأساس ، ثم بالسمع كمؤيد له ومقنع لمن لا يقوى على استيعاب الدليل العقلى «وعلى الجملة فلسنا نعتمد فى هذه المسألة (أى جواز الرؤية) على غير المسلك العقلى الذى أوضحناه، إذ ما سواه لا يخرج عن الظواهر السمعية والاستبصارات العقلية ، وهى مما يتقاصر عن إفادة القطع واليقين ، فلا يذكر إلا على سبيل التقريب ، واستدراج قانع بها إلى الاعتقاد الحقيقى ، إذ رب شخص يكون انقياده إلى ظواهر الكتاب والسنة واتفاق الأمة أتم من انقياده إلى المسالك العقلية والطرق اليقينية لخشونة معركها وقصوره عن مدركها»[3] . وتمسك الآمدى هنا بالدليل العقلى يدل على توسيعه لدائرة الدليل العقلى فى العقائد إلى أبعد مما تصوره المعتزلة والمتأثرون بهم منهجياً ، فإن إثبات الرؤية أو نفيها ليس من المسائل التى تتوقف عليها صحة الوحى أو صدق الرسل ، ويمكن بناء على هذا أن يستند فيها إلى الدليل السمعى دون دور أو تناقض كما صرح بهذا المعتزلة أنفسهم[4] ، وبعض الأشاعرة كالجوينى[5] . أما هو فيرى أن السمع

---

(١) غاية المرام ٦٧ ب = ص ١٥٢ من القسم الثانى .

(٢) انظر : شرح الأصول الخمسة ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ والمغنى ٤/٦٦ ، ٧٤ ، ١١٦ وانظر نقد الرازى لهذا المثال أيضاً فى ص ١٣٩ من المحصل ، ٢١٣ من الأربعين .

(٣) غاية المرام ل ٦٩ ب = ص ١٥٨ قسم ثانٍ .

(٤) انظر : شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٣ .

(٥) انظر : ص من هذه البحث .

-حتى فى هذه المسالة- قاصر عن إفادة اليقين ، ولكن إذا كان الأمر كذلك فما الدليل العقلى الذى يختاره ؟ .

يرى الآمدى أن الطريق السليم لبيان الرؤية يتمثل فى تفسير المقصود بالإدراك ، وذلك إحساس واضح منه بالصعوبة المشار إليها ، فإن الادراك الحسى العادى فى حياتنا هذه يثير كثيراً من الإشكالات التى تصعب الإجابة عنها أو تتعذر فإما أن نلتزم السمع ، وفى النفوس ما فيها ، وإما أن نوضح المقصود بالإدراك كى تزول هذه الإشكالات ، ويطمئن العقل بوسائله الخاصة إلى جواز الرؤية وإمكانها . ، وقد آثر الآمدى الطريق الثانى وبينه بقوله : الإدراك عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على ما يخيل فى النفس من الشىء المعلوم من جهة التعقل بالبرهان أو الخبر(١) .

ويوضح ذلك ويقربه بما نجد من التفرقة بين كون الشىء معلوماً للنفس مع قطع النظر عن تعلق الحواس به وبين كونه معلوماً مع تعلق الحواس به(٢) . ثم يذكر أن الإدراك بهذا المعنى ليس إلا معنى يخلقه الله فى الحاسة المخصوصة ، بل إنه -تعالى- يستطيع خلقه فى أى عضو آخر ، لأن البنية الخاصة فى ذلك ليست بشرط لفعله تعالى حتى فى عالمنا هذا(٣) وإذا كان الأمر كذلك فما المانع من أن يخلق الله تعالى للمؤمنين به فى الآخرة زيادة كشف ومعرفة به سبحانه على ما حصل فى نفوسهم من معرفته بالبرهان فى الحياة الدنيا؟!(٤).

وينبغى أن نشير إلى أن الآمدى يتحدث عن لون (من الكشف) غير الذى نمارسه فى هذه الحياة بحواسنا العادية ، وإن كان كلاهما من خلقه تعالى طبقاً

---

(١) غاية المرام ل ٦٧ أ = ص ١٥٠ قسم ثانٍ .
(٢) غاية المرام ل ٦٧ أ = ص ١٥٠ قسم ثانٍ .
(٣) هذه فكرة أشعرية خالفها المعتزلة انظر : فى اشتراطهم البنية والرد عليهم : ترجيح أساليب القرآن لابن الوزير ص ١٧١ - ١٨٩و ص ١١٧ من القسم الثانى .
(٤) غاية المرام ل ٦٧ أ = ص ١٥٠ من القسم الثانى .

للأصول الأشعرية . ومادام الأمر كذلك فلا محل لاشتراط الشروط العادية للرؤية الحسية ولا للحديث عن الموانع التى تحول دونها فى هذه الحياة الدنيا[1]: «وبما حققناه يندفع مايهول به الخصوم .. وهو قولهم إن الرؤية تستدعى المقابلة والمقابلة تستدعى الجهة ، والجهة توجب كونه جوهراً أو عرضاً[2] وذلك لأن الإدراك ليس إلا نوعاً من العلوم يخلقه الله تعالى فى البصر ، وذلك لا يوجب فى تعلقه بالمدرك مقابلة ولا جهة أصلاً».

وبعد هذا البيان يستعين الآمدى بفكرة سبق لغيره من الأشاعرة استغلالها ولكنها فى هذا الإطار من الأفكار السابقة ذات مغزى خاص ، وهو أن من يعترف بكون البارى رائيا لنفسه لايسعه التمسك بالشروط العادية للرؤية ، لأن البارى تعالى بالاتفاق ليس فى جهة ولاهو فى مقابلة نفسه ، أى أنه يتحدث عن نوع من الرؤية دون مواجهة ، ومن ثم فهى غير مشروطة بالشروط العادية للإدراك البصرى فى حياتها هذه[3] .

غير أن الآمدى يربط هذا الكمال والإدراك بعضو البصر أو بالعين خاصة ، وهذا لا مانع منه بالنسبة لقدرة الله كما يؤكد ابن سينا فيما سبق ، كما أنه فى الوقت ذاته متفق مع النصوص الصحيحة التى صرحت برؤيته تعالى بالأبصار رؤية واضحة لاشك فيها[4] .

ويبدو أن هذا المفهوم قد أخذ يتسرب إلى الفكر الأشعرى قبل الآمدى ، إذ

---

(1) غاية المرام ل ٦٧ ب = ص ١٥١ من القسم الثانى .

(2) كالجوينى فى الإرشاد ص ١٨١ والغزالى فى الاقتصاد ص ٣٩ وانظر : رد المعتزلة على هذا الإلزام فى المغنى ١٧٦/٤ إلى ١٧٩ وشرح الأصول الخمسة ٢٥٠ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ مما يدل على قدمه ونحن نجده فعلا لدى الأشعرى فى الإبانة ص ١٩ .

(3) انظر : ص ١٥١ قسم ثان والأبكار ١٣٢/١ ب .

(4) انظر : ص ١٥٠ من القسم الثانى وما بعدها .

نجده عند الرازى فى بعض كتبه[1] ، والغزالى فى الاقتصاد والإحياء[2] غير أن الآمدى يرى أن الرازى لم يستثمره جيداً ولم يقتنع به فلجأ إلى السمع وحده ، كما أن الغزالى مع إفاضته فى تفسير الإدراك على هذا النحو ، يلجأ إلى الأدلة الأشعرية التقليدية، ويحاول دعمها بما سبق ذكره من مثال الرؤية وغيره مما قد يوحى بعدم انقداح هذا المعنى عنده . وإلا لما قرر كغيره أنها إنما تتعلق بالوجود والذات فقط ، إلى غير ذلك من الأفكار التى رفضها الآمدى كما سبق ، ويرى أنها لا تثبت على محك النظر ويتعذر إثباتها جدا.

وبرغم هذا فإن الآمدى – ولاء منه للشيخ ومذهبه ، أو ترويجا منه لفكرته – يصر على نسبتها إلى أبى الحسن وإلى (أهل الحق) : «ومن عرف سر هذا الكلام عرف غور كلام أبى الحسن فى قوله إن الإدراك نوع مخصوص من العلوم ، ولكنه لا يتعلق إلا بالموجودات، وإذا عُرف ذلك فالعقل يجوز أن يخلق الله تعالى فى الحاسة المبصرة ، بل وفى غيرها ، زيادة كشف بذاته وبصفاته ، على ما حصل منه بالعلم القائم فى النفس ، من غير أن يوجب ذلك حدوثا ولا نقصا . وهذا هو الذى سماه أهل الحق إدراكا»[3] .

ولكن كلمات (السر) و (الغور) تكاد تشى بأن هذا تأويل لكلام أبى الحسن ، وليس مجرد نقل أو متابعة له[4] . ومما يدل على اعتداد الآمدى بهذا التأويل ، وفضله فى اجتياز الصعوبة المشار إليها قوله : «ومن عرف ما نعنى بالإدراك هان عليه الفرق ، وسهل لديه فهم معنى الرؤية ، واندفع عنه الإشكال وزال الخبال»[5] . وهو يرى أن لا مبرر للخلاف حولها بعد هذا البيان؛

---

(١) انظر : الأربعين للرازى ١٩٠ ، ١٩١ والمحصل ١٣٧ والمعالم ٥٩ ، ٦٠.

(٢) انظر : الاقتصاد ٤٠ – ٤٢ والإحياء ٩٣/١ ومعرج القدس ص ١٣٥ – ١٤٠.

(٣) غاية المرام ٦٧ب .

(٤) انظر : اللمع للاشعرى ٦١– ٦٨ والابانة ٢٠– ٢٣ حيث لانجد الاشعرى يتعرض لمثل ما ذكره الآمدى .

(٥) ص ١٥٤ قسم ثان .

«فالمنازعة إذا بعد تحقيق هذا المعنى وإيضاحه إما أن تستند إلى فساد فى المزاج أو إلى محض الجحد والعناد»(١) وهذا حكم قاس على نفاة الرؤية .

ويلجأ الآمدى لدعم الاستدلال العقلى على جواز الرؤية بأدلة النقل ، وينص على أنه إنما يسوقهاللمؤمنين المصدقين بالوحى والرسالة، ويفيض فى شرح الآية الكريمة ﴿ أرنى أنظر إليك ﴾(٢) وغيرها مما يثبت جواز الرؤية بالنسبة لله تعالى(٣) ، كما يستدل على وقوعها بالفعل بالنصوص أيضا ، وهو ما لا طريق له إلا السمع - بعد ثبوت الجواز العقلى - بإجماع المثبين للرؤية من المتكلمين وغيرهم . ولا يكاد الآمدى يخرج فى شرح هذه النصوص ورد تأويلات المعتزلة لها عما نجده لدى أسلافه الأشاعرة(٤) .

***

(١) ص ١٥١ قسم ثان.

(٢) الأعراف : آية ١٤٣ .

(٣) انظر : ص١٥٥ من القسم الثانى والأبكار ١٣٤/١ ب إلى ١٣٦ ب.

(٤) انظر : ص ١٥٨ وما بعدها من القسم الثانى والأبكار ل ١٣٦/١ أ - ١٤١ ب.

٩ - تأويل الصفات الخبرية

ويقصد بها تلك الصفات الإيجابية الواردة فى الكتاب والسنة ، وليست .اخلة فى السبعة التى قال بها الأشاعرة ، وليس عليها دليل إلا النص ، بل قد يتوهم من إثباتها - بحسب ظواهرها - تشبيه الله تعالى بالمخلوقات ذوات لجسم والأجزاء ، وذلك كالوجه واليدين والعين ونحوها ، وقد اعتبر لمتأخرون من المتكلمين تأويل هذه الصفات جزءاً من التنزيه الواجب لله - عز وجل .

وقد ذكرت فيما سبق أن الأشاعرة المتأخرين - البغدادى ومن جاء بعده - اتجهو إلى تأويل هذه النصوص بمعانى أخرى تعود إلى الصفات السبع المعروفة، فالوجه هوالذات والعين هى البصر ، واليد هى القدرة.. الخ . ونفوا أن تكون صفات قديمة لله - عز وجل - حتى مع نفى المماثلة ، كما قال المتقدمون منهم : «له يد لا كالأيدى وعين لا كالأعين ووجه لا كالوجوه .. الخ» وصرفوا هذه النصوص إلى معانى أخرى تليق فى نظرهم بالله سبحانه ، المنزه عن أى شبه بالمخلوقين[١].

وقد كان الآمدى كواحد من المتأخرين يختار هذا الموقف مع علمه بمخالفته لمواقف الشيوخ الأوائل من مؤسسى المذهب فهو يقول - بعد إثباته الصفات السبع - : «ومن الأصحاب من زاد على هذا وأثبت العلم بوجوب صفات زائدة على ما أثبتناه، وذلك مثل البقاء والوجه والعينين واليدين، ومن الحشوية من زاد على ذلك حتى أثبت له نورا وجنبا وقدما، والاستواء على العرش والنزول إلى سماء الدنيا، وعند التحقيق فهذه الصفات مما لا دليل على ثبوتها»[٢] والأصحاب هنا هم الأشعرى والباقلانى وطبقتهما كما سبق[٣]،

---

(١) انظر : ص ١٢٣ وما بعدها من القسم الثانى والأبكار ١/١١٣أ - ١٢٠أ.

(٢) انظر : غاية المرام ٥٨ب - ١٣٢ من القسم الثانى .

(٣) انظر : ما سبق عن تطور النزعة التنزيهية لدى الأشاعرة .

قال الشيخ الأشعرى : «وأن الله مستو على عرشه كما قال : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وأن له وجها كما قال : ﴿ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾ وأن له يدين بلا كيف كما قال : ﴿ خلقت بيدىّ ﴾ وكما قال : ﴿ بل يداه مبسوطتان ﴾ وأن له عينين بلا كيف كما قال : ﴿تجرى بأعيننا..﴾ الخ»[1].

أما الباقلانى فقد ثار الجدل حول قوله بالصفات الخبرية[2] ، حتى أعيد نشر كتابه التمهيد (ط بيروت) فتأكد قوله بهذه الصفات الخبرية ، من اليدين والعينين ونحوها صفاتٍ قائمة بالله سبحانه بلا كيف ولا تمثيل[3]. ثم قال البغدادى ومن بعده الإسفرائينى وخاصة إمام الحرمين الجوينى بتأويلها إلى معان أخرى كما سبق.

وقد ذكرت البغدادى كبداية لهذا التطور ، وإن كان ابن تيمية يذكر أبا بكر فورك – وهو من طبقة الباقلانى وتوفى سنة ٤٠٤هـ – بين هؤلاء المؤولة، المتأثرين بالجهمية والمعتزلة ، ويشير إلى كتاب له أسمه (التأويلات) ويبدو أنه يقصد كتاب (تأويل مشكل الحديث) ، ويشبهه بتأسيس التقديس للرازى ، ولكن يبدو أنها كانت بداية لم تقنع ابن تيمية أن يجعله على رأس هذا الاتجاه، فركز فى مواضع عديدة من كتبه على إمام الحرمين الجوينى[4]، والحق أن الجوينى لم يكتف بالتأويل بل أوجبه ودعا إليه ، وقال إن التوقف عن التأويل بعد إحالة المعنى الظاهر لا يخلو من أخطار [5].

ولكن لهذا الاتجاه الأخير – وإن كان يمثل تطورا لدى الأشاعرة ، واقترابا

---

(١) الإبانة (طبعة الهند) ص ٨.

(٢) انظر : التمهيد (ط مصر) ٢٦٤ –٢٦٦ والموافقة ٢/١٠، ١١.

(٣) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٢٠٨.

(٤) انظر : نشأة الفكر ١/٢٨٢، ٢٨٣ ومجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣٢٠ والموافقة ٢/١١.

(٥) انظر : الإرشاد ٤١، ٤٢ .

من الاعتزال - أصلا في المذهب كما ذكرت من قبل ، وهو تأويل الشيخ الأشعرى والباقلانى من بعده لكل ما يشعر بحلول الحوادث فى ذاته تعالى متابعة لابن كلاب[1]، وذلك كالرضا والغضب والحب والكره ونحوها مما يستلزم التغير النفسانى ، وهو جانب من الصفات الخبرية أوله المعتزلة وابن كلاب والأشاعرة، وتمسك بإثباته الماتريدية والسلفيون كصفات أزلية [2]، قائمة بذاته تعالى . وكل ما فى الأمر أن المتأخرين تمسكوا بالأصل الكلابى المذكور وهو نفى كل ما يستلزم الحدوث أو مشابهة المخلوقين عن الله عز وجل، وتأويله إلى معانى أخرى تليق به - تعالى - ، ووسعوا من دائرة تطبيقه بحيث يشمل التغيرات النفسانية كالمتقدمين منهم ، وسائر الصفات الخبرية التى توهم التبعيض والجسمية أيضا، مما كان يقبله أسلافهم ، فتأولوها ونزهوا الله تعالى عن معانيها الظاهرة .

ويظهر أن الذى دفعهم إلى هذا الموقف أمران :

الاول : اعتقادهم أن قبول المعنى الظاهر لهذه النصوص يفضى إلى التجسيم والتشبيه ، أو على حد تعبير الآمدى : «انخراط فى سلك التجسيم ، ودخول فى طرف دائرة التشبيه ، وسنبين ما فى ذلك من الضلال ، وفى طيه من المحال إن شاء الله ، بل الواجب أن يقال ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾»[3] أى أنها من لوازم الجسمية لا تنفك عنها فيجب تنزيه الله سبحانه عن تلك المعانى الظاهرة ، تمسكا بمبدأ التفرقة الفاصلة بين الغيب والشهادة وقد ساعدهم على ذلك ما نزع إليه بعض المنسوبين إلى أهل السنة

---

(١)انظر ما سبق فى ص ٢٤٢ وما بعدها وانظر أيضا الأشعرى ابو الحسن ١٩٧والتمهيد ص٤٨ .

(٢)انظر بحر الكلام ٧٣ والأشعرى ابو الحسن ١٩٧ - ٢٠٠ والموافقة ٢/١٢٦ وما بعدها.

(٣) ل ٥٩ غاية المرام ، وانظر رد ابن تيمية على هذه الفكرة فى نقض المنطق ص ٤ .

من التشبيه الصريح .

الثانى : أنها مجرد ظواهر نقلية قابلة للتأويل محتملة له ، فدلالتها غير قطعية ، فالمستند فيها «ليس إلا المسموع المنقول دون قضيات العقول»[١] ، وهى مع ذلك محتملة لمعانى عدة: فإن قيل بأن مادالت عليه هذه الظواهر وأثبتناه من الصفات ليس على نحو صفاتنا ولا على ما نتخيل من أحوال ذواتنا ، بل مخالفة لصفاتنا كما أن ذاته مخالفة لذواتنا، وهذا مما لا يقود إلى التشبيه ولا يسوق إلى التجسيم . فهذا – وإن كان فى نفسه جائزا – فإن القول بإثباته من جملة الصفات يستدعى دليلا قطعيا ، وهذه الظواهر وإن أمكن حملها على مثل هذه المدلولات فقد أمكن حملها على غيرها أيضا، ومع تعارض الاحتمالات وتعدد المدلولات ، فلا قطع ، ومالا قطع به من الصفات لا يصح إثباته للذات[٢].

ويتبين من النص السابق أيضا أن الآمدى برغم وقوفه موقفا معتدلا من رأى السلف فى إمرار هذه النصوص كما وردت ، مع نفى المماثلة بين الله وخلقه فى معناها[٣] من حيث المبدأ ، لايقبل القول بمضمون هذه النصوص حتى مع نفى الكيف والمماثلة لأنها فى نظره ظنية الدلالة ، فلا تثبت بها الصفات الإلهية ، وهذا قد يختلف عما يحكيه ابن تيمية عن الآمدى فى قوله : «وأما أبو المعالى وأتباعه فهؤلاء خالفوا الأشعرى وقدماء أصحابه فى الصفات الخبرية فلم يثبتوها ، لكن منهم من نفاها فتأول الاستواء بالاستيلاء وهذا أول قولى أبى المعالى ، ومنهم من توقف فى نفيها وإثباتها كالرازى والآمدى ، وآخر قولى أبى المعالى المنع من التأويل»[٤] . والآمدى يتوقف فعلا فيما وراء

(١) غاية المرام ل ٩٥أ .

(٢) السابق ٩٥أ – ب .

(٣) انظر : منهاج السنة ١٢٥/٢ وما بعدها وهامش ص ١٢٦ من القسم الثانى .

(٤) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣٢٠

الصفات السبع، ولا يمنع من جواز وجود صفات غيرها من الناحية النظرية ، إلا أنه بشأن الاستواء ونحوه من الصفات الخبرية جزم بالتأويل ورفض اعتبارها صفات ، حتى مع اشتراط عدم المماثلة بين يد ويد واستواء واستواء معتمدا على السبب الأخير من السببين السابقين .

ثم يأخذ القوم فى تأويل هذه النصوص السمعية فاليد القدرة ، والعين الحفظ والرعاية ، والوجه الذات ، والنور الهداية ، والكشف عن الساق ظهور أهوال القيامة ، والاستواء التسخير والتصرف ، والنزول تنزل اللطف والرحمة ، إلى غير ذلك من المعانى التى يراها أليق من هذه الظواهر بكماله تعالى [١] .

وقد بينت سابقا أن هذا الموقف لايكاد يخرج عما عرف عن المتأخرين من الأشاعرة وأن تفسير هؤلاء لأكثر هذه النصوص يختلف عما قرره الشيخ الأشعرى نفسه فى «اللمع والإبانة» ، وما نقله عن ابن كلاب فى المقالات[٢] ، وأشير هنا إلى أنه أيضا لا يكاد يختلف مع تأويل المعتزلة لهذه النصوص نفسها ، كما نجده عند عبد الجبار فى «شرح الأصول الخمسة» مثلا ، حيث يوردها كشبه تعلق بها المشبهة من القائلين بالجسمية ، مما يدل على اقتراب المذهبين واتفاقهما أخيرا حول هذه المسألة ، كما لاحظه ابن تيمية بحق فيما نقلناه عنه[٣] .

وربما كان الآمدى على حق فى تأويل بعض هذه النصوص ، فهى فى لسان العرب أظهر فى مثل هذه المعانى وأقرب ، كتأويله كشف الساق باشتداد الهول[٤] ، وتقليب القلب بين الأصابع بالتصرف والتدبير[٥] ، والتفريط فى

---

(١) انظر : ص ١٢٤ - ١٣١ من القسم الثانى والأبكار ١١٥أ - ١٢٠أ.

(٢) المراجع السابقة نفس الصفحات .

(٣) انظر : شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦ وما بعدها .

(٤) انظر : ص ٢٩ من القسم الثانى وهوامشها .

(٥) انظر : ص ١٢٧ من القسم الثانى ، و ١١٩/١ ب أبكار .

الجنب بالتقصير فى الطاعة[1] . ولذا فقد وافقه - أو وافق هو - عليها بعض المفسرين الأثريين كابن كثير ، والمحدثين كالبيهقى ، والشيوخ المثبتين للصفات الخبرية كالشيخ الأشعرى[2] ، والماتريدية كالنسفية بل يحكى الغزالى بعض هذه التأويلات عن أحمد بن حنبل نفسه ، كتأويل حديث التقليب بين الأصابع[3] .

ولقد كان الآمدى واعيا بذلك إذ ختم حديثه عن هذه النصوص بقوله : «وليس تأويل هذه الظواهر وحملها على هذه المحامل بمستبعد[4] ، كما حمل قوله تعالى ﴿ وهو معهم أينما كانوا ﴾ ، وقوله ﴿ ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولاخمسة إلا هو سادسهم ﴾ على معنى الإحاطة والرعاية وكما حمل قوله - عز وجل ، على ما أخبر به نبيه - عليه السلام - : (من أتانى ماشيا أتيته هرولة) على معنى التطول والإنعام ، فإن لم يُقل بالتأويل -ثَمَّ وجب - ألا يقال به ههنا ، وإن قيل به ههنا وجب أن يقال به ثم ؛ إذ لا فرق بين الصورتين ولا فاصل بين الحالتين»[5] . والحقيقة أن المعية فى الآية أولت بالعلم وحكى ذلك ابن تيمية نفسه عن شيخ السلفية أحمد بن حنبل[6] ، كما فسر البيهقى الحديث الثانى بسرعة المغفرة والإجابة[7] .

ولكن يبقى بعد هذا أن هناك تأويلات يمكن مناقشتها ، ولا تبدو متعينة ، ولا راجحة ، كتأويلهم قدم الجبار بمن سبق فى علمه تعالى استحقاقهم

---

(1) انظر : ص ١٢٩ وهوامشها .
(2) انظر : التعليقات على الصفحات ١٢٤- ١٣١ من القسم الثانى .
(3) انظر : إلجام العوام ضمن مجموعة القصور العوالى ٢٤١-٢٤٢ .
(٤) وقد سبقه فى هذا الإلزام الجوينى فى الإرشاد ص ٤٠ .
(٥) غاية المرام ل ٦١ب - ص ١٣٣ ، ١٣٤ من القسم الثانى.
(٦) انظر : الفرقان لابن تيمية ١٠٧ - ١٠٩.
(٧) انظر : الأسماء والصفات للبيهقى ص ٤٣١، ٤٣٢.

للنار(١) ، والاستواء بالتسخير والاقتدار(٢) ، والنزول بالتلطف والإقبال ؛ فإنها قد تحتمل معانى أخرى ، وكذا تفسير العينين بالرعاية ، واليدين بالقوة ، والوجه بالذات(٣) - كل أولئك يمكن مقابلته ومعارضته بتأويلات أخرى(٤)، وليس فى روح النص نفسه - كما فى النصوص التى ذكرتها قبل ذلك - ما يوجب هذا التأويل أو يهدى إليه ، فكان الأسلم التفويض وعدم الخوض فى تأويلها ، مادمنا ننزه الله - سبحانه - عن مشابهة المخلوق ، ونصفه بما وصف به نفسه دون كيف أو تمثيل .

وإذا كان البعض يعتبر نفى الكيف ضربا من التأويل أيضا فهو على كل حال أحزم وأسلم من الإسراف فى التأويل ، الذى ما جلب غير ضعف العقيدة والاستهانة بالشريعة ، كما يقول ابن رشد(٥) . وقد عدل إلى هذا الموقف كثير ممن أسرفوا على أنفسهم فى التأويل كالرازى والجوينى(٦) ، ويسعنا فى هذا ما وسع الصدر الأول الذين ملأوا الارض هديا وحضارة وخيرا(٧) .

ولو صح ما يدعيه متأخرو المتكلمين من أنه لافرق بين ما اتفق على تأويله وما اختلف على تأويله من النصوص ، فإنه حرىٌ أن يدفع العلماء إلى وضع «قانون للتأويل» ، تصان به هيبة الشريعة وحرمة نصوصها ، بدلا من ترك الأمر للأهواء أو الثقافات المختلفة أو للترجيح الشخصى(٨) ، وهو أمر استشعر

(١) انظر : ص١٢٥ ، ١٢٩ من القسم الثانى .

(٢) انظر : ص ١٢٩ ، ١٣٠ من القسم الثانى .

(٣) انظر : ص ١٣٠ من القسم الثانى .

(٤) انظر : مثلا إلجام العوام ٢١-٢٣.

(٥) انظر : الأشعرى ابو الحسن ١٩٩ - ٢٠٠ ومناهج الأدلة ١٧٣-١٨٥.

(٦) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص٢٢٠ وشرح الطحاوية ١٤٥، ١٤٦ والعقيدة النظامية ص١٦ وطبقات السبكى ١٦٣/٣، ٢٦٤ ونقض المنطق ٢١-٢٦ والموافقة ١١/٢- ١٢.

(٧) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ٣٦، ٣٧.

(٨) انظر : مثلا : اضطراب النسفى الماتريدى بين التأويل لبعض الصفات الخبرية كالمجى والنزول والاستواء والقدم ، والإثبات لبعضها الآخر كاليد والنفس ، فى بحر الكلام ١٩-٢٦،٦٣-٦٤.

الى ضرورته، ودعا إليه فى كتابه «إلجام العوام»[1] ، وحاول ابن رشد
زه أو الإسهام فى تحقيقه فى خاتمة كتابه «مناهج الأدلة»[2] ، وقدم ابن
ية وتلاميذه قدرا كبيرا من التوضيح لفكرة التأويل ومدى خطورتها[3] ،
تزال هذه المسألة تنتظر جهودا مخلصة من الفكر الإسلامى المعاصر شريطة
د عن نزعة التكفير للخصوم من ناحية ، وشغل العوام بما يشتتهم أو يشق
بهم من ناحية أخرى . والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

***

(١) انظر : ص ٣٩ وما بعدها (طبعة المنيرية) .
(٢) انظر : مناهج الأدلة ص ٢٤٨ وما بعدها.
(٣) انظر : الموافقة ١/٤- ١١ ونقض المنطق ٣-١٢ وشرح الطحاويه ١٣٢- ١٣٧.

الفصل الثانى

(العالم)

يتضمن هذا الفصل المسائل التالية :

المسألة الأولى : حدوث العالم .

المسألة الثانية: طبيعة الأجسام وتغيراتها .

المسألة الثالثة : الزمان والمكان .

المسألة الرابعة : الحركة والسكون .

المسألة الخامسة : العلية والعادة .

ـد :

ـحث المتكلمون فى «العالم» باعتباره فعل الله وصنعه[1] ، وباعتباره
ا على وجوده – تعالى – وطريقا إلى معرفته سبحانه . وقد تباينت
ـهم فيه تبعا لاختلافهم حول الذات الإلهية : صفاتها وأفعالها . مثلهم فى
، مثل الفلاسفة القدماء ، إذ تأثرت أبحاثهم فى الطبيعة بنظرياتهم
فيزيقية[2] . ولعل الفصل بين المجالين لم يتم إلا فى الفلسفة الحديثة ، وبعد
ور (العلم) بوسائله التجريبية . ولذا فمن الواجب أن ننظر الى هذه
وث الكلامية فى الطبيعة أو العالم كتراث عقلى له قيمته التاريخية من
ـة ، وباعتباره محاولة لبناء تصور للعالم من وجهة نظر إسلامية من ناحية
ى .

لقد تطور موضوع البحث فى علم الكلام ؛ فكان المحور الأساسى ، الذى
ـر حوله البحث للتعرف علي خصائصه وأحواله ، هو ذات الله – تعالى –،
يتصل بها من الصفات والأفعال .

ثم زاد الموضوع اتساعا فأصبح هو الموجود بإطلاق ، واجبا كان أو
ا، حتي أصبح علم الكلام – من هذه الناحية – أشبه بالفلسفة ، لكن مع
ق يتعلق بعضها بالمنهج وهو الاعتماد علي العقل والنقل جميعا لاعلى العقل
ـه كما هو الحال فى الفلسفة ، ويتعلق بعضها بالهدف وهو إثبات العقائد
ـلامية والرد على من ينافيها ، وهذا ما يقصده المتكلمون بقولهم : أن
ن البحث فيه على قانون الإسلام .

ثم صار موضوع البحث هو المعلوم مطلقا ، أي الواجب والجائز

انظر : الاقتصاد ص ٣ وغاية المرام ٢ب – ومناهج الادلة ص ٢٠٣ وابن رشد وفلسفته ص ١٦٦ ودراسات فى الفلسفة ص ٦٩ ، ٧٠.

انظر : شرح الطوس على الإشارات ٤٩٧/٣ ومقدمة فى الفلسفة العامة ، للشافعى ٥٧ وما بعدها .

والمستحيل ، من حيث يوصل البحث فيه إلى إثبات العقائد الإسلامية والرد على من يعارضها .

وهذا التطور في الموضوع يعكس فيما نعتقد تطورا فى وظيفة هذا العلم أو غايته ؛ فقد تطلع المتكلمون - وبخاصة المتأخرون منهم - إلي بناء إطار النصوص الشرعية ، بعد أن كانوا يقنعون «بالكلام» فيما يلزم اعتقاده من أصول الدين . ولعل هذه الملاحظة هي ما قصده الإمام الغزالى بقوله عن علم الكلام : «وإنما مطلوبه حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة ... نعم لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه تشوق المتكلمون إلي مجاوزة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور ، وخاضوا فى البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها...»[1] ومن ثمرات هذا التطور البحوث التالية:

---

(١) الشافعى : المدخل إلى دراسة علم الكلام ١٧ - ١٨ .

۴۱۲

المسألة الأولى

قدم العالم وحدوثه ومشكلة الخلق

(أ) الخلاف فى المسألة :

افترق المسلمون فى موضوع قدم العالم وحدوثه وفى علاقته بمبدعه - سبحانه - وكيفية صدوره عنه : ففريق قال بالحدوث والخلق عن طريق الإيجاد من العدم ، ويشمل جميع المتكلمين من أشاعرة وماتريدية ومعتزلة ، وكذا علماء السلف وبعض الفلاسفة والصوفية . وفريق آخر قال بقدم العالم ، وأن العلاقة بينه وبين الله هى علاقة المعلول بعلته ، أو المظهر بحقيقته ، وفسر الصدور بالفيض أو التجلى . ويلاحظ أن الفريق الثانى كان متأثرا - بشكل أو بآخر - بفلسفات وأفكار من خارج البيئة الاسلامية(١) .

ويقول بعض المتكلمين أن الفريق الأول يضم «أهل الحق من الإسلاميين وغيرهم من أهل الشرائع الماضين ، وجماعة من الحكماء المتقدمين»(٢) ويبدو من ختام هذا النص أن صاحبه كان متأثرا بالفكرة التى شاعت بين المسلمين من أن الفلاسفة قبل أرسطو قائلون بحدوث العالم ، ومما يؤكد هذا قوله فى موضع آخر : «مذهب أهل الحق من المتشرعين أن كل موجود سوى الواجب بذاته فوجوده بعد العدم .. ووافقهم على ذلك جماعة الحكماء المتقدمين ، والأساطين السبعة من أهل ملطية وساميا وأثينية ، وإن كان لهم اختلاف فى المعلول الأول لواجب الوجود وكيفية صدور الكائنات عنه»(٣) ونجد هذه الفكرة عند آخرين من المشتغلين بالكلام والفلسفة(٤) ، بل لقد نسب الفارابى

---

(١) انظر : دراسات الفلسفة الإسلامية لأستاذنا د/ قاسم ص ٩٧، ٩٩ ، ١١٤ وما بعدها ونشأة الفكر د/ النشار ١/٢٠٩.

(٢) غاية المرام لوحة ٩٦أ ب- ى ٢٢٨ من القسم الثانى.

(٣) الأبكار ٢/٨٥أ.

(٤) انظر : نهاية الاقدام ص ٥، والتهافت ص ٨٦ ومنهاج السنة ١/١٠٠ والموافقة ٢/٨٨ - ٩٠ والأسفار الأربعة ٤٨٧ - ٤٩٥.

إلى أرسطو القول بالحدوث[1] ، وزعم الشيرازى فى (الأسفار الأربعة) «أن القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الأنبياء عليهم السلام ، والحكماء .. وأنهم متفقون على اعتقاد حدوث العالم بجميع جواهره وأعراضه، وأفلاكه وأملاكه، وبسائطه ومركباته»[2] وعد من هؤلاء الحكماء «أفلاطون[3] وأرسطاطاليس» .

والحق أنه لا أفلاطون ولا أرسطو ولا من سبقهما من فلاسفة اليونان عرفوا فكرة الخلق من العدم المحض ، بل العالم ، فى نظرهم ، بمادته وصوره أو بمادته فى الأقل قديم مساوق للإله فى وجوده ، الذى يقتصر دوره على أن يكون هدفا لحركة العالم وغاية لها ، أو منظما لمادة العالم مفيضا للصور والأشكال عليها[4] .

أما أهل الشرائع فى النص السابق فيبدو أنه يُقصد بهم أهل الأديان السماوية كالمسيحية واليهودية ، وقد حكى عنهم ابن تيمية القول بحدوث العالم[5].ويرى بعض الباحثين[6] أن فكرة الخلق من العدم لا تنتمى الى الكتب السماوية أو تعاليم الأديان الثلاثة ، بقدر ما تنتمى إلى اللاهوت اليهودى والمسيحى والإسلامى ، وقد سبق أن أشار بن رشد[7] إلى أن ظواهر النصوص الدينية تدل على أن العالم خلق من مادة سابقة وفى زمان[8] ،

١) انظر : الأصول الأفلاطونية – فيدون ص ٢٣١، ٢٤١ واللمعه للحلبى ص ٣٤ ونقد المشائية الإسلامية بعد ابن سينا ص ٣–٥.
٢) الأسفار الأربعة ٤٩٠.
٣) السابق من ٤٩١ – ٤٩٥.
٤) انظر : ابن رشد وفلسفته الدينية ١٦٦، ١٦٧ والأصول الأفلاطونية ص ٢٥٢ ونشأة الفكر ٤٧٢/١ ومذهب الذرة عند المسلين ٣٥ وما بعدها .
٥) منهاج السنة ١٠٠/١
٦) هو الدكتور حسام الدين الآلوسى فى كتابه : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٧ .
٧) سبقه إلى ذلك الفارابى – انظر اللمعة للحلبى ص ٢٤.
٨) مناهج الأدلة ٢٠٤ – ٢٠٧ .

وذلك لأنه ليس فى وسع الجمهور - وهم غالب من تتجه إليهم الرسالات - أن يدركوا الخلق الحقيقى أى من غير مادة ولا فى زمن ، إذ لا يجدون لذلك مثلا فى الشاهد . كما توجد هذه الفكرة عند الرازى أيضا[(١)] ، بل أنها توجد عند بعض مفكرى السلف كابن تيمية[(٢)] وابن أبى العز الحنفى[(٣)] .

أما مواقف المخالفين فى ذلك من القائلين بالقدم ، فيذكر الآمدى منهم الفلاسفة وينص على المشائين والرواقيين[(٤)] ، وقد علمنا أنه رأى أفلاطون وأرسطو وسائر فلاسفة الإغريق . ثم يضيف الآمدى أنه قول «من تابعهم من فلاسفة الإسلاميين» ، ويعرض بعد ذلك فكرة الفارابى وابن سينا عن الحدوث الذاتى والقدم الزمانى[(٥)] ، ويشرح فكرتهم «فى الصدور» بما خلاصته : إن المبدأ الاول واحد من كل وجه ، ولا يمكن أن يصدر عنه إلا واحدا وإذن فالصادر الأول أو المبدع الأول هو عقل ، وعن هذا العقل الأول .. يصدر عقل ونفس وجرم الفلك الاقصى ، ثم تتدرج سلسلة الصدور حتى العقل العاشر المشرف على ما تحت فلك القمر ، وعن طريقه توجد العناصر والمركبات .

والآمدى ينسب فكرة الفيض إلى المعلم الأول ومن تابعه من الحكماء المتقدمين ومن وافقهم من فلاسفة الإسلاميين[(٦)] . ويبدو أنه وقع فى اللبس الذى أصاب غيره من علماء العرب ، إذ نسبوا أفكار أفلوطين إلى أرسطو[(٧)] .

---

(١) انظر : فخر الدين الرازى وآرؤه ص ٣٦٨ - ٣٧٤.

(٢) المشائية الإسلامية بعد ابن سينا ٦٨.

(٣) انظر : شرح الطحاوية ص ٧٢.

(٤) انظر : بشأن الرواقية فى هذه المسألة : الملل والنحل للشهرستانى ٣/٣٤- ٣٧ والفلسفة الإغريقية ٢/١٢٦ -١٦٥ وتاريخ الفلسفة اليونانية ٢٢٣ - ٢٢٩ والرواقية د/ عثمان أمين ١٥١-١٥٣.

(٥) انظر : : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ١٠ - ١٣.

(٦) غاية المرام ل ٧٩ب .

(٧) انظر : المراجع الخاصة بهذا اللبس وآثاره عند المسلمين بهامش ص ١٨٤ من القسم الثانى.

لذا نجده ينسب نفس هذه الأفكار فى كتابه (الأبكار) أيضا أرسطاطاليس من ذهب مذهبه من اليونانيين وفلاسفة الإسلاميين كأبى نصر الفارابى ، أبى عبد الله الحسين ابن سينا(١) . وهذان فى الحقيقة هما أبرز رجال المدرسة لفلسفية الإسلامية المتأثرين بالفيض(٢) ، وإن كان هناك غيرهم كثيرون خلطوا بين المشائية والأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة ، كالرازى الطبيب(٣) إخوان الصفا فى(٤) ، المشرق ، وابن مسرة وابن باجة فى المغرب(٥) .

ولعل ابن رشد والكندى هما الفيلسوفان اللذان أعرضا عن الفيض وخرجا على تفسير الخلق الإلهى بهذه الطريقة الأفلوطينية ، وقررا أن العالم خلق من لعدم المحض وفى غير زمان ، وأن الله – تعالى – الذى خلقه على هذا النحو هو الذى يحفظ عليه دوامه وبقاءه ، أى أنهما يقولان بالخلق المباشر والمستمر(٦) ، ولذا فإن الآمدى كان موفقا فى تحديده للفاراى وابن سينا بدلا من رمى الفلاسفة بالقول بقدم العالم دون تفصيل .

ولكن هل كان الفلاسفة وحدهم هم الذين مالوا إلى القول بقدم العالم فى البيئة الإسلامية ؟ أستطيع القول بأن الاتجاه السائد والغالب على الفكر

---

(١) الأبكار ٨٥/٢أ ، وانظر أيضا محاضرات فى الفلسفة الإسلامية د/ هويدى ص ٦١ وما بعدها.

(٢) انظر : نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ٨٥ – ٩١.

(٣) انظر : تاريخ الفلسفة الإسلامية لديبور ص ١٦٨، ١٦٩ ومحاضرات فى الفلسفة الإسلامية ص ٦٨ ومذهب الذرة عند المسلمين ص ٣٥ وما بعدها .

(٤) انظر : المراجع السابقة .

(٥) انظر : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية للدكتور هويدى ص٧٦ وتاريخ فلسفة الإسلام له أيضا ٢٥٣/١ و٢٥٧ وما بعدها .

(٦) انظر : نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ١١٨ – ١٢٣ وابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٦٦ – ١٦٧ ومناهج الأدلة ١٩٣– ٢٠٧ والكندى وفلسفته ص ٦٢–٧٥ وكتاب الكندى إلى المعتصم بالله ص ٨٥ وما بعدها . وقارن : الوجود والخلود لبيصار ص ٥٠ وما بعدها .

الإسلامى كله هو القول بالحدوث ، ولكن فكرة القدم قد تسربت بشكل أو بآخر أو – فى الأقل – حامت كشبهة ، حول بعض الفرق والأفراد، كالشيعة ، والصوفية ، والمعتزلة ، وبعض السلفيين كابن تيمية . وسأتحدث عن حقيقة موقف هؤلاء قدر الإمكان .

أولا – الشيعة :

لم يعرف عن الإمامية القول بقدم العالم وينتصر علماؤهم لفكرة الحدوث[1] ، بينما صرح الزيدية بالخلق من العدم[2] . ولكن الإسماعيلية تأثروا بفكرة الفيض ، وقالوا – تبعا لذلك – بالمبدأ الاول ، ثم العقل أو المبدَع الاول ، ثم النفس التى عن حركتها صدرت البسائط وبتوسط البسائط، كانت المركبات المختلفة، ومنها الإنسان أشرفها جميعا[3] . وهو ما يتفق مع نصوص الإسماعيليين أنفسهم[4] .

ثانيا – الصوفية :

يقول أكثر الصوفية بالحدوث والخلق من العدم ، وقد صرح بذلك الإمام الغزالى ، والسراج الطوسى، والقشيرى[5] ، وروى ذلك عن الجنيد وغيره من الشيوخ[6] . ولكن بعض الصوفية مالوا الى فكرة القدم واعتبروه مذهبا لهم ، يقول عبد الرحمن الجامى : وأما الصوفية .. فجوزوا استناد الأثر القديم إلى

(١) انظر : الأسفار الأربعة للشيرازى ص ٤٩٠ وما بعدها ومعالم الفلسفة الإسلامية ص ٦٦ وما بعدها وعقائد الإمامية ص ١٨.

(٢) مقالات الإسلاميين ١/١٢٠، ١٢١ ، ١٢٧ ، ١٣٩.

(٣) الأبكار ٢/٢٥٠ ب ، والشافعى : المدخل ٩٦ .

(٤) انظر : الرياض للكرمانى ص ١٤ –٣٥ ، ١٠١ وما بعدها ، وتاريخ فلسفة الاسلام د/ هويدى ١/١١٦–١٢٤.

(٥) انظر : اللمع للطوس ٣٢، ٤٩ والرسالة للقشيرى ٣–٥ والإحياء للغزالى ١/٧٠ وما بعدها .

(٦) الرسالة ٣–٥.

الفاعل المختار ، وجمعوا بين إثبات الاختيار والقول بوجوب الأثر القديم ؛ فإنهم قالوا : أفاد الكشف الصريح أن الشيء إذا اقتضى أمرا لذاته .. فلا يزال على ذلك الأمر ويدوم له مادامت ذاته ، كالقلم الأعلى فانه أول مخلوق حيث لاواسطة بينه وبين خالقه يدوم بدوامه . وكأنهم تمسكوا في ذلك بما ذكره الآمدي من أن سبق الإيجاد قصدا على وجود المعلول كسبق الإيجاد إيجابا .. بأن يكون الإيجاد القصدي مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات»[1] ولعله يشير بذلك إلى قول الآمدي : «وليس يلزم من كونه متعلق الإرادة ومقتضى القدرة أن يكون حادثا ، كما لا يلزم أن يكون قديما ، بل القدم والحدوث إنما يعرض لما هو متعلق الإرادة والقدرة بأمر خارج»[2] .

ولا أدري مدى تأثير فكرة الآمدي هذه فيما انتهى إليه أمر هؤلاء الصوفية ، وإن كانت فكرته بعيدة كل البعد فيما يبدو لي عن التمهيد لقدم العالم ، على النحو الذي تأولوها عليه كما يفهم من كلام الجامي . وربما لزم توضيح ذلك ببيان مكان هذه الفكرة في سياق تفكير الآمدي .

يناقش الآمدي استدلال بعض المتكلمين على حدوث العالم بمجرد كونه أثرا للفاعل المختار ، ويرى هو أن هذا الاستدلال غير حاسم ؛ فقد زعم مفكرون آخرون أن الله – تعالى – أبدع العالم ، ومع ذلك فهو قديم مساوق لله في الوجود[3] ، يقول الآمدي :«إن المفعول الحادث يجب أن يكون فاعله قادرا مختارا ليخصصه بوقت وجوده ، ولكن لا يلزم أن يكون مفعول القادر المريد حادثا بالضرورة ، لأنه ليس يلزم من ضرورة كونه مفعولا أن يكون حادثا»[4] . وهذا على عكس ابن تيمية الذي يعتبر أن قضية حدوث كل

(١) الدرة الفاخرة ص ٢٧٦ – ٢٧٧ .

(٢) غاية المرام ١٠٢ ب – ص ٢٤٤ من القسم الثاني وانظر أيضا الصفحات ٢٣٧ ، ٢٣٨، ٢٥٢ .

(٣) انظر : الإشارات ٣/ ٤٢٥ وما بعدها وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٦١ – ٦٣ .

(٤) انظر : ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ من القسم الثاني والمآخذ ل ٧٨ ب .

مخلوق مصنوع بديهة مستغنية عن البرهان[1] ، ويتهم الآمدى بانه متأثر بابن سينا فى هذه الفكرة التى خالف بها أسلافه وسائر العقلاء فى نظره[2].

وأيا ما كان الأمر فقد ذهب بعض الصوفية إلى قدم العالم . ومن هؤلاء الإشراقيون الذين تأثروا «بالأفلاطونية المحدثة» إلى حد كبير ، وفسروا الإبداع أو الصدور بقريب من رأيها فى الفيض[3] . ومنهم أصحاب وحدة الوجود الذين قالوا بالتجلى ، وهو تمثل الإله فى أشخاص العالم وتعينه فى المظاهر الوجودية ، فالوجود حقيقة واحدة لها جانبان باطن هو الحق وظاهر فى هذه الموجودات التى هى تعينات وتجليات له ، والعارف هو من شهد هذه الوحدة وتحقق بها [4] . إن الشبه قوى بين الفيض الأفوطينى[5] ، وصدور الأنوار عند الإشراقيين[6] ، والانبعاث عند الإسماعيلية[7] ، والتجليات عند أصحاب وحدة الوجود[8] .

تلك هى الطوائف الثلاث التى تسرب إليها القول بقدم العالم : الفلاسفة والصوفية والشيعة ، ويبقى بعد هذا أن المتكلمين جميعا من أشاعرة ومعتزلة وماتريدية وسلفيين قائلون بالحدوث والخلق من العدم . ولا يؤثر على هذه الحقيقة ما نسب إلى المعتزلة وابن تيمية من الميل إلى قدم العالم كما سنوضح ذلك فيما بعد .

الفلاسفة
الشيعة
الصوفية

---

(١) انظر : مناهج السنة ١/ ١٠٠ .

(٢) تجريد النصيحة ٢٥٠ ، ٢٥١ .

(٣) انظر : أصول الفلسفة الإشراقية د/ أبو ريان ص ١١ وما بعدها والتصوف المقارن د/ غلاب ١١-١١٤ والحركة الفكرية ١١٣.

(٤) انظر : الفصوص ١/١١٠، ١١ ، ١٣٢ -١٣٤ والدرة الفاخرة ٢٧٩ وما بعدها .

(٥) انظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٩٢ .

(٦) انظر : اصول الفلسفة الإشراقية ص .

(٧) انظر : كتاب الرياض للكرمانى ص ١٠١-١١٠ ، ونشأة الفكر ٢/٥١٧ - ٥٢١.

(٨) انظر : موقف ابن عربى من العقل والمعرفة الصوفية - بحث لأستاذنا الدكتور قاسم ألقى بجامعة أم درمان الإسلامية /١٩٦٩ ص١٥، ١٦.

ثالثا – المعتزلة :

أما المعتزلة فقائلون بحدوث العالم ، ولكن قولهم بشيئية المعدوم ، وكونه ذاتا وحقيقة فى حالة العدم جعل البعض يرميهم بقدم العالم . وممن وجه إليهم هذه التهمة الإسفراينى الأشعرى ، إذ اعتبره «تصريحا بقدم العالم»[1] . وقال البغدادى إنه يلزمهم ذلك ، وحكى عن الجبائى أنه اتهم الخياط – وكلاهما من شيوخ المعتزلة – بأن زعم الخياط أن المعدوم يوصف فى عدمه بالجسمية يفضى إلى القول بقدم الأجسام[2] . كما وجه هذه التهمة إلى المعتزلة من المعاصرين أستاذنا الدكتور يحيى هويدى[3] .

ولكنا نجد علماء آخرين ، فى القديم والحديث يدفعون عن المعتزلة تهمة القول بقدم العالم ، وإن كانوا يرون فى نظرية المعدوم خطرا على فكرة الحدوث ، وضربا من التقليد للقائلين بالقدم من الفلاسفة، أو عجزا عن التحرر التام من الشبه التى دفعت بعض الأوائل إلى القول بقدم العالم . ومن هؤلاء فى القديم الشهرستانى[4] وابن رشد[5] ، وفى الحديث أستاذنا الدكتور محمود قاسم الذى قال عند بيان موقف المتكلمين من الحدوث : «فقال المعتزلة : إن الله يخلق العالم من العدم ، لكنهم انتهوا كما قلنا إلى أن وصفوا العدم بأنه ذات ، ويمكن القول على نحو ما بأنهم لم يتخلصوا من تأثير أرسطو وأفلاطون»[6]، وكان قد أخذ عليهم فى موضع آخر أنهم «يغفلون عما يؤدى إليه هذا الرأى من القول بوجود مادة قديمة مع الخالق»[7] .

---

(1) انظر : نشأة الفكر ٤٦٩/١.

(2) انظر : الفرق بين الفرق ١٦٥.

(3) انظر : محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ٢٢-٣٠.

(4) نهاية الاقدام ١٥٣، ١٥٩.

(5) انظر : مناهج الأدلة ١٣٩.

(6) انظر : ابن رشد وفلسفته ص ١٦٧.

(7) انظر : نفس المصدر ١٩٣ وانظر أيضا نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ١٠٩.

ومن الإنصاف أن نقرر أن المعتزلة لم يقصدوا إلى القول بقدم العالم ، ولا يمكن لهم أن يقبلوا ذلك، وهم القائلون بأن أخص وصف الألوهية هو القدم ، وأن الذوات إذا اشتركت فى أخص الوصف اشتركت فى سائر الصفات كما سبق بيانه[1] . فلو قالوا بقدم العالم فى أى صورة لانتقض أصل المذهب وروحه ، وهو التوحيد وإفراد الله سبحانه بالقدم .

فإذا أضفنا الى هذا أن القوم يؤكدون حدوث العالم بكل ما فيه[2] ، بل يصرح القاضى عبد الجبار ببطلان القول بالهيولى ، «لأنا قد بينا أن الأجسام محدثة وأن القول بالهيولى ساقط ، وبينا أن الأجسام إذا كانت محدثة فيجب جواز العدم عليها .»[3] وأن شيوخهم قد ألفوا فى الرد على أرسطو وغيره فى قوله بقدم العالم[4] ، إذا لاحظنا ذلك كله علمنا براءتهم من القول بالقدم أو الرضا به ، وان المرء ليسعد حقا إذ يجد أن أحد أعداء المتكلمين والمعتزلة خاصة، وهو ابن تيمية ، يدفع عنهم تهمة القول بالقدم كما سيأتى[5] . وينهج الأستاذ الدكتور النشار ، وموقفه النقدى من المعتزلة معروف ، نفس النهج[6]. وتلك هى روح الإنصاف والنزاهة .

ولكن ما الدواعى التى أدت الى ظهور مثل هذه الفكرة فى الوسط الاعتزالى خاصة مع تناقصها وصعوبة انسجامها مع (التوحيد) الذى هو شعار المذهب؟ يرى أستاذنا الدكتور النشار أنه التقعر فى تفسير العدم ، أى مجرد إرضاء الرغبة العقلية بخوض مسائل من (دقيق الكلام) ، دفعتهم إلى محاولة تصور الأشياء قبل أن تتصف بالوجود ، وتتحقق فى عالم الواقع ، معتمدين على منهجهم العقلى القاصر الذى ينظر إلى المسائل من زاوية واحدة .

(١) انظر : الأبكار ٨٣/٢أ ، ب وما سبق فى أحكام الصفات العامة .
(٢) انظر : المغنى لعبد الجبار (وهو أحد القائلين بالمعدوم) ، ١٥٣/٥، ١٥٤.
(٣) المغنى ١٥٣/٥ وانظر شرح الأصول الخمسة ١١١.
(٤) انظر : نشأة الفكر ٤٧١/١ والموافقة ٢٦٠/٢.
(٥) فى الصفحة التالية ، وانظر الموافقة ٢٦٠/٢.
(٦) انظر : نشأة الفكر ٣٦٥/١ ، ٤٦٩ – ٤٧٢.

ويبدو أن المسألة إلى جانب كونها تقعرا عقليا ، أو فضولا فلسفيا لم يستكمل أدواته ، ترجع أيضا إلى بذور عقلية ، وجدت فى المدرسة الاعتزالية، منها فكرة الإمكان الكلامية ، وفكرة التفرقة بين الماهية والوجود، فالأشياء الممكنة لها ذوات أو مهايا فى القدم – ولو أنها لدى المعتزلة مخلوقة أيضا كما يحكى ابن تيمية (١) – ثم يفيض عليها الوجود الفعلى بخلق الله تعالى أيضا. وهذه المهايا فى حالة العدم تتصف بالإمكان ، إن جاز هذا التعبير ، حتى تتعلق بها إرادة الله لتوجدها فتبرز إلى الوجود الفعلى .

ولقد كانت هذه هى الفكرة التى تسربت إلى ابن سينا – كما يلاحظ أستاذنا الدكتور قاسم–(٢) وانتهت به إلى تصور خاطىء للخلق الإلهى ؛ كأن الله – سبحانه – يفكر على غرار الإنسان فيخلق الماهية أولا ثم يضيف إليها الوجود بعد ذلك(٣) . كما أنها جعلته يفشل فى اجتياز الصعوبة التى واجهت مفكرى الإغريق من قبل ، وهى : كيف تنشأ الأشياء من العدم المحض؟ فاضطروا إلى القول بقدم المادة الأولى، وقال هو بقدم الإمكان ، وهو عنده، ليس عدما محضا(٤) ، كما قالت المعتزلة بالمعدوم . وكل هذا يلتقى – كما يلاحظ ابن رشد – على فكرة أن الخلق يتعلق بذات متواسطة بين العدم والوجود(٥) .

والحق أن فكرة المعدوم ليست ، فى نظر المعتزلة ، فكرة مجردة من كل مضمون ، ولقد تطور بهم الأمر إلى وصف المعدوم بالجسمية . وقد لاحظ

---

(١) انظر : الفرقان ص ١٠١، ١٠٢.

(٢) انظر : ابن رشد وفلسفته ص ٩٢، ٩٣ ونظرية المعرفة ص ١١١– ١١٤ وقد لاحظ ابن تيمية نفس هذه الملاحظة بالنسبة لابن عربى ، انظر : الفرقان ص ١٠١ ، ١٠٢.

(٣) انظر : ابن رشد وفلسفته ص ٩٣ ، ٩٤.

(٤) انظر : النجاة ص ٢٣، ٢٣٢ ، ٢٣٩ ورسالة الحدود ضمن تسع رسائل ص ٩٤.

(٥) انظر : مناهج الأدلة ص ١٣٩ وانظر ص ١٦٧، ١٦٨ من ابن رشد وفلسفته .

ذلك بعض خصومهم حيث يقول بعد عرض شبهة بعض الفلاسفة فى قدم العالم بسبب سبق إمكانه على وجوده : «وهذه الشبهة فى إثبات المادة هى ما أوجبت للجمهور من المعتزلة اعتقاد كون المعدوم شيئا ، وذاتا معينة ، من غير أن يصفوه بالوجود ، لكن منهم من أثبت له خصائص الوجود بأسرها»[1] .

وهناك من لاحظ العلاقة بين فكرة التفرقة بين الماهية والوجود ، التى يقول بها جمهور المعتزلة[2] ، وبين فكرة المعدوم التى ذهب إليها كثير من مشايخهم ، يقول ابن الوزير اليمانى : «وأما من قال : وجود الذات زائد عليها ومنفك عنها فزعم أن الحقائق متقررة مع انتفاء الوجود عنها ، وهم جمع من المشايخ كأبى يعقوب الشحام ، وأبى هاشم ، وأبى الحسين الخياط ، وأبى القاسم البلخى ، وأبى عبد الله البصرى ، وقاضى القضاة ، وأبى رشيد ، وابن متويه ، وأتباعهم»[3] .

وقد حاول بعض الباحثين الغربيين رد فكرة المعتزلة عن المعدوم إلى مصادر هندية بالإضافة إلى الفكرة الأفلاطونية عن الهيولى التى قال بها أو بقريب منها آخرون غير أفلاطون من مفكرى الإغريق[4] . وحقيقة المسألة أن كل ذلك محاولات مختلفة متباينة الدوافع والأهداف لاجتياز المعضلة: كيف يمكن الانتقال من الوحدة إلى الكثرة ؟ وهل من سبيل إلى ملء الفجوة الرهيبة بين الإله فى وحدته الأزلية والعالم فى تزمنه وتكثره ؟ ومن ثم كان التشابه بين هذه الحلول كما يلاحظ ابن رشد ، وربما كان الحل الأمثل لهذه المشكلة من الناحية الفلسفية والدينية هو التفرقة بين الفعل الإلهى أى (الخلق) وبين الأفعال الإنسانية أو أفعال المخلوقين ، فهذه لا تتم إلا عن مادة وفى مدة وبآلة ، أما

---

(١) غاية المرام ل ١٠٤ب .

(٢) انظر : الأبكار ل ١/٥٣ أ وما مر فى ص .

(٣) ترجيح أساليب القرآن ص ١٠٠.

(٤) انظر : مذهب الذرة عند المسلمين ١١٤–١١٦.

الإلهى ففعل واحد مطلق من هذه القيود جميعا ، إنه بدء مطلق ليس قبله
ولا مادة ، وهو مباشر لا يحتاج إلى الاستعانة بواسطة أو أداة ، وهو فى
ن نفسه مستمر متجدد سارٍ فى جميع الكائنات ليعطيها وجودها
ظه لها . وقد تنبه ابن رشد إلى هذا الحل ، وأوضحه إلى حد كبير[1]
معتقد ، ونحن نجده أو قريبا منه لدى شيوخ الأشاعرة أيضا.

لآمدى كغيره من الأشاعرة يتعرض[2] لمسألة المعدوم ويناقشها ويرفض
شهرستانى على المعتزلة ، لضعفه وعدم اتفاقه مع قواعد المنطق ، وخاصة
«التقابل التام أو التناقض»[3] ، كما يشير إلى رد آخر للرازى لا يرتضيه
[4] ، ثم يستدل هو على تناقض الفكرة وما تنتهى إليه من عدم التفرقة
لوجود والعدم وهو محال[5] . أما ما توهموه من أن تعلق العلم بالأشياء
م وجودها فليس كل فكرة قامت بالذهن يجب أن يكون لها تحقق فى
ج[6] . ثم يبدى حكمه على المعتزلة فى اتجاههم إلى هذا الرأى ، فيقول :
يقولون بحدوث العالم ، ولكنهم قلدوا الفلاسفة ونهجوا مناهجهم
وا إلى ما يشبه القول (بالهيولى) غافلين عن تعارض ذلك مع فكرتهم عن
وث والخلق .

منشأ الخطأ هنا – فى رأى الآمدى – «إنما هو من تطفلهم سلوك مسلك
بولانيين ، ونسجهم على منوال الفلاسفة الإلهيين، وظنهم أن ذلك من

انظر : نظرية المعرفة ١١٨– ١٢٣ ومقدمة المناهج ٢٢، ٢٣.
انظر : ص ٢٥٥ – ٢٦٠ من القسم الثانى .
انظر : ص ٢٥٥ – ٢٥٧ من القسم الثانى ونهاية الاقدام ٢٥١، ٢٥٢ والمنطق الصورى ص٣١٢ وما بعدها.
انظر : ص ٢٥٨، ٢٥٩ من القسم الثانى والمحصل ص ٣٤، ٣٥.
) انظر : ص ٢٥٩– ٢٦٢ من القسم الثانى .
) انظر : ص ١٦١ ، ١٦٢ من القسم الثانى وانظر هذه الفكرة أيضا فى ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٩٣ والفرقان لابن تيمية ص ١٠١، ١٠٢.

اليقينيات ، وأنه لا منافرة بينه وبين القول بحدوث الكائنات»[1] ثم يقرر ، في إنصاف ، أن بعض المعتزلة أحس بخطورة هذه الفكرة فقال : بأنا نسمى المعدوم شيئا من حيث هو معلوم فقط ، والشيئية تسمية لفظية بحت ، كما سمى القرآن بعض الأمور التى لم تقع بعد أشياء : ﴿ إن زلزلة الساعة شيء عظيم ﴾ ، والآمدى بهذا يشير إلى الكعبى من المعتزلة[2] وآخرين ممن لم يأخذوا بالتفرقة بين الماهية والوجود كأبى الحسين البصرى وغيره[3] .

ورغم أنه يرى أن ذلك رجوع تام عن فكرة المعدوم الاعتزالية ، فهو يناقش هذه التسمية اللفظية ، ويرفض تفسيرهم للآية القرآنية المشار اليها وأمثالها بمثل ما ذكروه[4] . وعلى كل حال فيجب أن يلقى عدول هؤلاء الرجال عن فكرة المعدوم – فى صورتها الغالية – ترحيبا وتقديرا لنزاهتهم وإنصافهم ، فقد سبق للأشعرى نفسه أن قال بهذه الفكرة ، بل ألف فى نصرتها ، ثم عدل عن ذلك كما يحكى عنه ابن عساكر : (وألفنا كتابا «فى باب شىء» ، وأن الأشياء هى أشياء وإن عدمت، رجعنا عنه ونقضناه ، فمن وقع له فلا يعولن عليه)[5].

غير أن الآمدى ، وإن كان لا يتهمهم بالقول بقدم العالم ، يأخذ عليهم ، فيما يتعلق بمسألة الخلق ، قولهم بأن الإنسان خالق لأفعال نفسه ، ويرى أن ذلك يعارض الرأى الحق وهو إسناد كل الممكنات والحادثات إلى الله تعالى مباشرة بلا واسطة .

---

(١) غاية المرام ل ١١٠ب – ص ٢٦٢ من القسم الثانى .
(٢) انظر : الفرق بين الفرق ص ١٦٢.
(٣) انظر : ص ٩٩ ، ١٠٠ من ترجيح اساليب القرآن.
(٤) انظر : ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ من القسم الثانى .
(٥) تبيين كذب المفترى ص ١٣٣ .

رابعا: ابن تيمية :

أما ابن تيمية فقد رفض نقد الآمدى والرازى لأدلة بطلان التسلسل كما سبق بيانه[1] ، وضعّف أدلتهما وأدلة غيرهما من المتكلمين على حدوث العالم، وفهم البعض موقفه هذا على أنه ذهاب منه إلى قدم العالم . وقد وجه هذه التهمة إلى ابن تيمية أبو بكر الحصنى[2] ، كما نسب إليه جلال الدين الدوانى فى شرحه على العقائد العضدية أنه يقول عن العرش : إنه قديم بالجنس حادث بالشخص ، ووافقه على ذلك الشيخ محمد عبده بقوله «إن الله لا يزال يعدم عرشا ويحدث آخر من الأزل إلى الأبد حتى يكون الاستواء أزلا وأبدا»[3] . وقد عقب عليهما الشيخ الهراس فى كتابه عن (ابن تيمية السلفى) بأن مذهب ابن تيمية أن جميع حوادث العالم عنده قديمة الجنس حادثة الشخص ، لا فرق بين العرش وغيره[4] .

وأعتقد أن هذا غير صحيح ؛ إن ابن تيمية يجوّز قيام الحوادث بذاته تعالى كما سبق ذكره ، ويرى مع هذا أنه يمكن تصور ، بل حصول ، حوادث لا أول لها فى ذاته تعالى . ولذا فهو يزيف كل أدلة إبطال التسلسل فى الحوادث لدى الفلاسفة والمتكلمين ، أما المفعولات أو المخلوقات التى تشمل كل موجود سوى الله وصفاته فهى مخلوقه لله تعالى ، ومسبوقة بعدمها ووجوده تعالى سابق على وجودها ، وما قالته الفلاسفة من المقارنة بين وجودها ووجوده باطل لا يقبله العقل ، كما صرح بذلك فى الموافقة وغيرها من كتبه[5] .

وكل ما يريد الرجل تأكيده هو إثبات أن الخلق دائم ومستمر ، ولكن كل

---

(١) انظر : ما سبق فى ص ١٥٢- ١٥٨ والموافقة ٢٠١/١ وما بعدها ١٨٥/٢ وما بعدها.

(٢) دفع شبه من شبه ٦٠، ٦١.

(٣) شرح العقائد العضدية ١٧٦.

(٤) ابن تيمية السلفى ١٧٧.

(٥) الموافقة ٢٤٩/٢ و٢٥٠ ومنهاج السنة ١٠٥/١.

موجود ومخلوق فهو مسبوق بالعدم وموجود بقدرة الله وإرادته وليس مقارنا لخالقه فى الوجود ، هذه حقيقة يرى أنها فطرية لا تكاد تحتاج إلى برهنة[١] ، فضلا عن اتفاق أكثر الخلق عليها وإن جمهور العالم من جميع الطوائف يقولون بان كل ما سوى الله مخلوق كائن بعد أن لم يكن ، وهذا قول الرسل وأتباعهم من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم[٢] .

ونحن نجد التصريح بحدوث العالم عند ابن حزم الظاهرى[٣] ، وابن كثير المفسر والمحدث[٤] ، وابن أبى العز الحنفى[٥] ، الذين يؤكدون أيضا أن هذا هو الموقف السلفى من تلك المسألة ، فلا محل لأن يقول ابن تيمية بقدم العالم، أو ينسب إليه ذلك ؛ وقد صرح بأن كل ما سوَى الله مخلوق كائن بعد أن لم يكن .

ب- إبطال القدم :

يناقش المتكلمون أولا أدلة القائلين بقدم العالم من الفلاسفة ، أو من أهل الملل السابقة كالثنوية من الفرس ، وكالمنجمين القائلين بان الأفلاك هى الآلهة الفاعلة لهذا العالم ، والمدبرة له[٦] .

ويميزون فى الفلاسفة بين المعترفين منهم بالألوهية والقائلين مع ذلك بقدم العالم ، وبين هؤلاء الذين لا يعترفون بقوة فاعلة من خارج الأشياء المادية ، ممن يسمون بالفلاسفة الطبيعيين[٧] ويتبين موقفهم من الفريقين فيما يلى :

(١) منهاج السنة ١٠٢/١.

(٢) السابق ١٠٢/١ وانظر أيضا نقد المشائية الإسلامية بعد ابن سينا ص ٤٢ وما بعدها.

(٣) انظر : الفصل ١٤/١ -١٨ .

(٤) انظر : تفسير ابن كثير ٥٧/١.

(٥) شرح الطحاوية ٦٧، ٦٨.

(٦) انظر : ص ١٨٦ ، ١٨٧ من القسم الثانى .

(٧) انظر : المنقذ من الضلال ص ١٤٥.

) إن حجة الفريق الأول التى حملت أصحابه على الذهاب إلى القدم ، ير صدور العالم عن الله بطريق الفيض المتدرج – ترتكز على أصل واحد منع صدور الكثرة عن الواحد . ذلك باطل من نواحى عدة :

لا – أن فكرتهم عن وحدة المبدأ الأول الواجب الوجود من جميع الوجوه من قولهم بوحدة الصفات والذات ، وأنها مجرد نسب أو اضافات . وقد ، إبطال ذلك وإثبات الصفات النفسية كمعان قديمة قائمة بذات الله .[1]

انيا – لو سلمنا لكم بوحدة المبدأ الاول فيجب طبقا لقاعدتكم أن يكون صدر عنه واحدا وكذا ما يصدر عن هذا المعلول الأول أيضا ، وهلم جرا ، تقولوا بذلك التسلسل الطولى ، بل زعمتم أن فى هذه العقول الصادرة كثرة تبرر أن يصدر عن كل منها عقل آخر وجرم الفلك التالى ونفسه ا ، حتى إذا كان العاشر صدرت عنه كل الصور فى عالم الكون ساد[2] فى هذه الكرة الأرضية وما حولها .

الثا – هذا المعلول الأول أو العقل الأول ان كان واحدا فكيف صدرت عنه رة؟ وإن كان متكثرا فكيف صدر هو عن الواحد ؟[3] .

مما يلفت النظر فى هذا المقام تصوير بعض المتكلمين لكيفية الصدور عند ء الفيضين ؛ فيقررون أن فى العقل الأول جهات أربعا لا ثلاثا[4] ، تصدر ا أيضا أمور أربعة : «وهذا المعلول تتبعه جهات ؛ فإنه واجب بالواجب

انظر : ص٨٩ من القسم الثانى ، والأبكار ٥٤/١ ب وراجع ما سبق عن الصفات فى لفصل الأول .

انظر : ص ١٨٩ من القسم الثانى.

انظر : ص ١٨٩ – ١٩١ من القسم ، والأبكار ٢١٩/١ ب ، ٢٢٠أ، ١٣٢/٢– ٣٩ ب.

انظر ل ٨٢أ – ص ١٩١ من القسم الثانى ويبدو أن الفكرة (التربيع) فى المعلول الأول مأخوذة عن الغزالى – انظر : نقد المشائية الاسلامية بعد ان سينا ص ٣٩ ، ٤٠.

بذاته ، وممكن بذاته ضرورة كونه معلولا ، وهو عالم بنفسه وبمبدئه .. وباعتبار هذه الجهات تصدر عنه الكثرة : فباعتبار ماله من وجوب الوجود من مبدئه يوجب عقلا، وباعتبار علمه بمبدئه يوجب نفس الفلك الأقصى .. وباعتبار علمه بنفسه يوجب صورة جرم الفلك الأقصى ، وباعتبار كونه ممكنا يوجب مادة جرم الفلك الأقصى ، ترتيبا للأشرف على الأشرف من الجهات ، والأحسن على الأحسن منها. وهذه الجهات فمثلها أيضا ثابت للعقل الصادر عن المعلول الأول وباعتبارها أيضا يصدر عنه عقل آخر ونفس لجرم فلك الكواكب ، ومادته وصورته .. الخ[١] ، وهو فهم لايخلو من دقة لهذا الجانب من نظرية الفيض[٢] .

ومثل هذه الانتقادات قد وجهها إلى نظرية الفيض بعض الفلاسفة والمتكلمين منهم ابن حزم[٣] والجويني[٤] والغزالي[٥] والشهرستاني[٦] والرازي[٧] وابن ملكا البغدادي[٨] وابن رشد[٩] وغيرهم[١٠] . وقد بين ابن رشد أن هذه النظرية ، التي روج لها الفارابي وابن سينا وآخرون غيرهما ، لا

---

(١) الأبكار ٢١٩/١ أ

(٢) انظر : في هذا الجانب من نظرية الفيض : نظرية المعرفة لأستاذنا الدكتور قاسم ٨٧- ٩١ ، وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٤٠-٥١، ١٧- ١٩ والجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ٥٤/٢، ٥٥ - ٢٢٥- ٢٤١ ونهاية الاقدام ٦٠ وما بعدها .

(٣) الفصل ٤٤/٣ - ٤٦ .

(٤) في الإرشاد ١٣٤- ٢٣٧.

(٥) في التهافت ١٤٥ وما بعدها .

(٦) في الملل والنحل (بهامش الفصل) ٤٤/٣ - ٤٦ ونهاية الاقدام ٥٦ - ٦٥.

(٧) في المحصل ١٤٥، ١٤٦ والاربعين ٢٣٩ - ٢٤١ وانظر فخر الدين وآراؤه ٣٤٧ وما بعدها وشرح الإشارات للطوس ٦٦٨/٣- ٦٧٠.

(٨) انظر : نقد المشائية بعد ابن سينا ٦٩- ٧١.

(٩) نظرية المعرفة عند ابن رشد ٨٥ - ٨٧ ، ١٠٨ - ١٠٣ وابن رشد وفلسفته ١٦٨ - ١٧٠.

(١٠) نشأة الفكر ٥١٧/٢ - ٥٢١.

نمى إلى أرسطو كما توهم البعض ؛ فإن المعلم الأول يجيز أن تصدر الكثرة ن الواحد دفعة واحدة[1] ، وأنها من الأقاويل الضعيفة فى الفلسفة ، وأن زالى محق فى نقدها ، بل ذهب إلى حد القول بأنها ليست سوى خرافة أسطورة لاتقوم على أساس فلسفى[2] . ونجد مثل هذا الحكم عند الآمدى فى بارات أشد قسوة : «هذه العماية والجهالة قد تعظم نسبتها إلى الصبيان ، ضلا عمن ينسب إلى شىء من التحقيق والغوص والتدقيق[3] ... ولا ترجع لا إلى محض تحكمات باردة وخيالات فاسدة ، لايرضى بها لنفسه بعض لمجانين ، فضلا عمن يزعم أنه من المحصلين»[4] .

ب- أما الفريق الثانى وهم الفلاسفة الطبيعيون فهم الذين قالوا إن : ما شاهده من حركات الأجسام البسيطة والمركبة ، والآثار الصادرة عنها ، إنما و لقوى موجود فى تلك الأجسام . وربما زاد البعض منهم على ذلك فقالوا : ن أصل العالم أجزء جسمانية صغار كروية الشكل توجد فى خلاء ممتد تشابه الأجزاء ، وأنه لم تزل تلك الأجزاء الجسمانية متحركة فيه لاستحالة رارها فى جزء منه مع التشابه لعدم الأولوية ، حتى اتفق أن تصادفت وتحالفت امتزجت على هذا النحو الذى نجد العالم عليه[5] .

وهذا تصوير كلامى للمذهب المادى الذى ينسب كل الموجودات وتغيراتها لى الطبيعة ، أى إلى القوى الذاتية للمادة نفسها دون أى مصدر خارجى . لايبعد كثيرا عن أصوله القديمة فى نظريات الإغريق ، وخاصة فى المذهب الذرى المنسوب إلى ديموقريطس إمام الفلسفات المادية فى عصر ما قبل

---

(١) السابق .
(٢) نظرية المعرفة ١١٠ .
(٣) انظر : ص ١٩٠ من القسم الثانى .
(٤) ص ١٩١ من القسم الثانى .
(٥) الأبكار ٢٢٠/١ب .

سقراط[1] ؛ إذ الأصل عنده أن ليس هناك قوة ولا إدراك ولاعقل يوجه مثل هذه الذرات التى تتحرك حركة دائمة على هيئة دوامة أبدية[2] .وهذا ما يجمع سائر المذاهب المادية فى القديم والحديث سواء قالت بالذرات أم لم تقل بها ؛ أعنى ألا حاجة بالمادة إلى قوة من خارجها .

ويرد المتكلمون على هذا المذهب بأن كل الأجسام مشتركة فى الجسمية فلم اختص كل منها ببعض الصفات دون بعض ؟ إن التباين والتنوع فى أحوال الموجودات ودرجاتها وتأثيرتها المختلفة – مع اشتراكها فى الجسمية – يوجب الامتناد إلى المؤثر الخارجى لا إلى قوة فى الجسم . وأن يكون ذلك المخصص فاعلا مختارا ، وهو البارى تعالى على ما حققناه[3] وبعبارة معاصرة : سيرجع كل اختلاف بين الموجودات إلى الاختلاف الكمى فحسب ، وهذا لايكفى لتفسير تنوعها وثرائها[4] .

والرد على القائلين بالطبيعة بتنوع الاثار ، وأن الفاعل بلا إرادة ولاعقل لابد أن يجرى فعله على نمط واحد لا يتخلف أبدا ، نجده – مع وجوه أخرى – عند الباقلانى فى التمهيد[5] والنسفى الماتريدى فى بحر الكلام[6] وعبد الجبار المعتزلى فى شرح الأصول الخمسة[7] .

جـ – أما المنجمون القائلون بأن الكواكب هى الآلهة الصانعة لهذا العالم

---

(1) انظر الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ٣٨ – ٤١ ، جمال الدين الافغانى حياته وفلسفته ص ١١٦ وما بعدها.

(2) السابق ، فى الفلسفة : منهج وتاريخ ص ٢٠ .

(3) الأبكار ١/٢٢١أ.

(4) انظر : يوسف كرم : الفلسفة اليونانية ٤١ .

(5) ص ٥٢ وما بعدها .

(6) ص ١٤.

(7) ص ١٢١.

ليسوا أقل بعدا عن الحق من السابقين ، ويسميهم الآمدى الأشعرى لأحكامين»[1] ، ويبدو أنه يقصد بهم الصائبة ومن مال إلى ذلك الرأى من ىلاسفة المتقدمين[2] . وقد أفاض فى تصوير مذهب الصابئة فى الأبكار[3] ، ىدم عنهم معلومات دقيقة يقول عنها الأب «أنستاس الكرملى» إنها تتفق تماما عقائد الذين يعيشون منهم فى العراق المعاصر الآن[4] .

وقد انتقد المتكلمون ردود بعض الفلاسفة عليهم بقيام الدليل على أن الأول حد من كل وجه لايتعدد ولا يتكثر ؛ إذ هى فكرة لايرتضونها لخطورتها نسبة لمسألة الصفات ومسألة خلق العالم كما سبق[5] . وقد ينتقدون أيضا ود بعض المتكلمين عليهم[6] . ويتمسك البعض منهم بدليل التناهى الذى ق عرضه فى إثبات واجب الوجود ، ويضيفون إليه اعتراف المنجمين بأن جرام السماوية مركبة من الصورة والمادة فهى إذن ممكنة ، فكيف تكون علة دأ لسائر الموجودات[7] ؟ ويشفعونه بأفكار أخرى نجدها عند بعض دمى الأشاعرة تتصل بثبوت الوحدانية ولزوم الفساد لتعدد الآلهة[8] .

أما من قال منهم بأن لهذه الكواكب مبدأ آخر قديما[9] -وهذا هو قول

) - ص الأبكار ١/٢٢٣ أ.
) انظر : الأبكار ١/٢١٢ ب ٢٤٤٥ب ، ٢٤٥ أ والتمهيد مقدمة المحققين ١٩ والنجاة ١٥٢ وما بعدها.
) الأبكار ١/١٢٨ - ١٣٣ ب.
) انظر : مجلة المشرق البيروتية ٤ لسنة ١٩٠١م ص ٤٠٠ - ٤٠٣.
) انظر : ص ١٩١ ، ١٩٢ من القسم الثانى وما سبق فى هذا الكتاب ص - وقارن النجاة ٢٥١، ٢٥٢.
، انظر : ص ١٩١ من القسم الثانى.
، انظر : ص ١٩٢ من القسم الثانى والأبكار ١/٢٢٣ب .
، انظر : ١٩٢ ق ث والتمهيد ١٩، ٦٤، ٦٥ والأربعين ٢٤١ .
، الأبكار ١/٢٢١ أ.

الصائبة فعلا – ولكنه أسند الإبداع إليها ، فإن من مال إلى هذا منهم «ليس له في دعواه مستند غير الاستقراء ، بأنا وجدنا التأثيرات المختلفة والامتزاجات المتقاربة ، وجميع ما في عالم الكون والفساد ، من خير وشر ، لا يوجد إلا عند حركة كوكب مخصوص ، وذلك مما يوجب إسناده إليه وإحالة وجوده عليه ؛ إذ لو كان اتفاقيا لما دام»[١] . وينبغى أن ينتبهوا إلى أن هذا الاستقراء ناقص ظنى قد تخرج عنه ظواهر لم تقع تحت تجربتهم[٢] ، كما أن مجرد التزامن بين الحوادث الأرضية والاقترانات الفلكية لا يكفى لإثبات أن الأخيرة علة وسبب للأولى[٣] ، وهذا الرد يعتمد على فكرة «المادة» الأشعرية ، وقد سبق إلى مثل هذا الرد الباقلانى والرازى أيضا[٤] .

د– وأما الثنوية القائلون بالنور والظلام وأنهما مبدآن لسائر الحوادث فيردون عليهم بأن النور والظلام المشاهدين ليسا إلا حادثين يحصلان بعد العدم ، وتجرى عليهما كل أحكام الحوادث فكذا ما يماثلهما فى الطبيعة .

أما تمسكهم بوجود الخير فى العالم ، فجوابه أن «مدلول اسم الشر ليس إلا عبارة عن عدم ذات أو عدم كمال ذات»[٥] ، وإذن فهو ليس وجودا حقيقيا أو معنى ذاتيا حتى تلزم إضافته إلى مبدأ خاص به . ولو سلمنا لكم أنه ذات حقيقة فإن الموجود فى العالم ليس الخير المحض وليس الشر فقط ، بل هنا أيضا ما هو مزيج منهما فلم لا تكون المبادئ ثلاثة بدلا من اثنين حتى يستقيم الوجود طبقا لأصلكم؟[٦] . والواقع أن منهم من قال بذلك فعلا كما حكى

(١) غاية المرام ٨٣أ – ص ١٩٣ وانظر الأبكار ١/١٣٣أ– ٢٢٥ أ.
(٢) الأبكار ١/٢٢٣أ.
(٣) غاية المرام ٨٣أ والأبكار ١/٣٣أ.
(٤) انظر : التمهيد ٦٤، ٦٧، ٦٨ والأربعين ٢٤١.
(٥) غاية المرام ٨٣ب – ١٩٤ وانظر الأبكار ١/٢٢٧ ب.
(٦) ص ١٩٤ ، ١٩٥ من القسم الثانى .

ضى عبد الجبار فى الأصول الخمسة[1] عن المرقونية ، ويُرد على هؤلاء
ـة بأن هذا الثالث إن كان من نوع الأصلين السابقين عادت المشكلة
بقة وفسد تفسيركم للوجود ، وإن كان مغايرا لهما قديما سابقا عليهما فهو
القديم المريد المختار الذى خلقهما وسائر الموجودات الأخرى[2] ، ولاإله
.

مثل هذه الردود نجدها عند أكثر المتكلمين من الأشاعرة[3] والمعتزلة[4]
رهم[5] ، وإن كان فى تفسير الشر هنا أثر فلسفى واضح[6] .

هذه الصعوبات قد واجهت ثنوية الفرس من الزرادشتية فعلا – كما يقول
محمد إقبال – فمالوا إلى توحيد مشوب بالثنوية «لأن الإله الذى خلق
ن هو أهورا أما أهرمان فلم يكن له من عمل إلا إيجاد شبه ظل من الشر
خير يخلقه أهورا ... وهذا التوحيد المشوب بالثنوية هو – كما يقول د.
– فى النهاية قول بأن مبدأ الشر يمثل جزءا من جوهر الإله نفسه ، وإذن
ون صراع الخير والشر هو صراع الإله ضد نفسه ، وقد كانت النتيجة
قاقا بين أتباع زرادشت فيما بعد»[7] ثم يضيف : «حتى جاء الإسلام فى
ن السابع فملأ قلوب الفرس وعقولهم»[8] .

) ص٢٨٤ .
) انظر : ١٩٥ من القسم الثانى وشرح الاصول ٢٧٦، ٢٨٧.
) انظر : التمهيد للباقلانى ٦٥–٦٧ ونهاية الاقدام للشهرستانى ٦٥– ٦٧.
) انظر : شرح الأصول الخمسة ٢٨٤ وما بعدها.
) انظر : النجاة ٢٨٤ –٢٩١ونهاية الأقدام ١٠١ وغاية المرام ل ٢٩أ–٣٠ب.
) انظر : نشأة الفكر ١٧٤/١ – ٢٢٠، ٦٣/٢ –١٠٦، ٢٩٣ – ٢٤٦، ٣٤٦، ٤٠٠ –٤٦٥
وانظر طبيعيات الشفاء – الفصل الثالث ص ٥٣.
) إقبال : تطور الفكر الدينى فى إيران ٤ – ٥ .
) السابق ١٠ .

جـ- الخلق المباشر :

إذا بطلت هذه الأقوال جميعا فالرأى الصحيح - لدى المتكلمين كافة - هو «ما ذهب إليه أهل الحق من الإسلاميين وغيرهم من طوائف المحققين أنه لا خالق إلا الله تعالى ، وأن وجوب وجود ما سواه ليس إلا عنه»(١) . وفى عبارة أخرى : «إن جميع الممكنات مقدورة للرب تعالى من غير واسطة وإن حدوثها ليس إلا صادرا عن قدرته وإرادته» . هذا هو مذهب أهل الحق(٢) من جميع طوائف المتكلمين - سوى الاسماعيلية - وذلك ما يؤكده الآمدى : «حكم الوهم والخيال غير مقبول فى أفعاله تعالى ، فإن إحداث الشىء من غير مادة ومدة وآلة وتغير فى ذات الفاعل ، وجلب منفعة ودفع مضرة فى حقه ، غير مقبول عند الخيال والوهم ، مع أن أفعاله -تعالى- كذلك باتفاق المسلمين»(٣) ويؤكد فى موضع آخر أيضا أن الفعل الإنسانى لابد له من مادة يكون عنها، ومن مدة يقع فيها ، ومن فاعل يتم به(٤) . وهذا الخلق بلا مادة ولا مدة ولا آلة، أى الخلق المطلق والإبداع على غير مثال سبق ، هو الموقف الكلامى بل الإسلامى فى تفسير خلق العالم لم يخرج عليه سوى بعض الفلاسفة والاسماعيلية .

(أ) وقد عرض الآمدى حجة القائلين بالقدم : إن كان العالم ممكنا فإمكانه سابق على وجوده ، ولا أول لهذا الإمكان ولا لصحة تأثير الفاعل فيه ، وهذا يناقض امتناع وجوده أزلا . ثم عقب عليها بقوله : «قال الإمام -يقصد الرازى- هذه المعارضة صحيحة ، إلا أن المسألة مشكلة جدا لأنه إذا لم يكن لإمكان وجود العالم أول كان العالم ممكن الوجود فى الأزل ، وهذا مناقض

---

(١) غاية المرام ٧٩ب، - ص١٨٤.

(٢) انظر : الأبكار ٢١٢/١ب ، وشرح الأصول الخمسة ٢٨٤ وما بعدها .

(٣) المآخذ ٢٥أ ،ب .

(٤) المآخذ ٢٨أ ، ٧١أ .

لهم لا يمكن الوجود فى الأزل . وأنا أقول : لا يلزم عن دوام إمكان الشيء ان دوامه[1] . ويؤكد ابن تيمية لنا أن الآمدى لم يرتض دليل قدم الإمكان نض تهمة التناقض الموجهة إلى المتكلمين لقولهم بإمكان الحركة وأنها –مع ى– حادثة غير أزلية[2] .

(ب) وأثناء شرحه للأسماء الحسنى يذكر أيضا أن معنى (البديع) خلقه لى للأشياء بلا مادة ولا مدة[3] . وهذا المعنى للإبداع الإلهى يعنى وجوب رقة بين الخلق الإلهى ، أو إحداث العالم من غير مادة سابقة ، وبين الأفعال نسانية المتصرفة فى مواد سابقة[4] .

(جـ) ويؤكد الآمدى موقفه من الخلق المباشر غير المسبوق بمادة ولا مدة فى ام آخر ؛ إذ يجيب على شبه القائلين بقدم العالم مستندا إلى نفس المبدأ الذى ده من قبل ، وهو التفرقة بين الغيب والشهادة :

أ– فهو يرد على الشبهة الخاصة بأنه لو كان العالم حادثا لكان بينه وبين لقه مدة إما متناهية وإما غير متناهية : والأول يلزم عليه حدوث الخالق ، لثانى يلزم منه قدم الزمان ، وبالتالى قدم المتزمنات أى قدم العالم[5] – بأن ك خضوع لحكم الوهم والخيال الذى يعجز عن تصور مدة لا مدة قبلها بصر على الترامى إلى ماوراء حدود الزمان ، ولكننا لا نقبل حكم الوهم فى سائل العقلية[6] . وستزداد هذه الإجابة وضوحا عندما نبين رأيه فى الزمان ، أنه مجرد فرض بشرى ، أو مقولة إنسانية .

---

١) المآخذ ٦١ب ، ٧١ب .
٢) الموافقة ٢١٥، ٢١٦ والابكار ٩٥/٢ ب وانظر المآخذ ل ٦٢ ب ، ٦٩ب .
٣) المآخذ ٥٠ ب.
٤) الأبكار ١٠٢/٢ب.
٥) انظر : ٢٤٧ ق ث والمآخذ ٧٥أ – ٧٧أ ونهاية الاقدام ١٢٠، ١٢١.
٦) انظر : ص ٢٥٠ ، ٢٥١ من القسم الثانى .

ب- ثم يرد على الشبهة القائلة بأن ما يحدث بعد العدم مسبوق حتما بمادة ومدة ، أما المدة فلأن له (قبلا) لم يكن موجودا فيه ، ثم انقضى هذا (القبل) بحدوثه وتحققه وذلك هو معنى الزمان ، فالزمان قديم . وأما المادة فلأن الزمان عرض يحتاج إلى ما يتقوم به فلابد إذن من مادة قديمة . ومن ناحية أخرى فإن كل موجود مسبوق بإمكانه وهذا الإمكان وجودى لا يقوم بنفسه فافتقر إلى مادة يقوم بها ، سواء كانت هذه المادة خالية من الصور تماما ، أو كانت مصحوبة بصورتها ، وإن كانت قابلة للصور الأخرى على سبيل البدل[١] . وهو يشير بهذا إلى تصور كل من أفلاطون وأرسطو لأصل العالم[٢] . وخلاصة الرد أن الحدوث ليس إلا معنى سلبيا وهو أن الشيء لم يكن موجودا فكان ، وهذا المعنى لا يستلزم مدة أو زمنا يقارنه ولا مادة يحل فيها ؛ لأنه ليس بموجود حقيقى وإنما هو مجرد سلب.

أما زعمهم أن إمكان الشيء يسبق وجوده ، وهو لا يقوم إلا بمادة ، فإن بعض المتكلمين يرد عليه بأن معنى كون العالم ممكنا أنه مقدور لله تعالى ، وينتقد الآمدى هذا الرد بأن فيه دورا ، لأنهم يعرفون المقدور بأنه الممكن ، فكيف يقولون عن الممكن إنه المقدور ؟ وهذا نقد نجده عند ابن رشد فى (تهافت التهافت)[٣] . أما هو فيتمسك بأن الإمكان أيضا معنى سلبى يرجع إلى عدم لزوم المحال من وجود الشيء أو عدم وجوده ، ثم يستعين بما يقوله الفلاسفة عن النفس الإنسانية والصور الجوهرية ، فهى عندهم حادثة ولامادة فيها على الإطلاق ، فبم كان يقوم إمكانها قبل حدوثها[٤] ؟ ونجد أيضا مثل هذه الفكرة عند ابن رشد فيما يتعلق بطبيعة الأفلاك السماوية[٥] .

---

(١) انظر : ص ٢٤٨، ٢٤٩ ق ث.

(٢) انظر : حوار بين الفلاسفة ص١٠، ١١ .

(٣) ص ٦٨-٧٠ وانظر أيضا ٢٥٣ ق ث وحوار بين الفلاسفة ص ٢٣٣- ٢٣٥.

(٤) انظر : ٢٥٤، ٢٥٥ ق ث .

(٥) انظر : نظرية المعرفة ١١٥، ١١٦ .

وهكذا يتضح القول بالخلق المباشر من غير مادة أو زمان ، أو كما يخلص الآمدى : «فإن قد ثبت أن الكائنات موجودة بعد مالم تكن ، ومسبوقة بالعدم من غير سبق مادة ولا زمان، واندفع ما فى ذلك من الخيالات ، وبطل ما فيه من الإشكالات»[1] .

د- الخلق المستمر :

كما قال المتكلمون بالخلق المباشر ، فقد قالوا أيضا بالخلق المستمر ، فالموجود لا يحتاج إلى خالقه ليخلقه فحسب ، بل ليبقيه أيضا ويحفظ عليه وجوده ، إذ أن وجوده فى ذاته ممكن فلو فرض عدم خالقه لحظة لباد وهلك ؛ إذ ليس استناد الموجود إلى الموجد من جهة وجوده بل الصحيح أن استناده إليه هو من جهة إمكانه[2] . هذا ما قاله الآمدى ، وقد سبق للرازى أن نبه على هذه الفكرة أيضا[3] . وإذن فالله - سبحانه - يوجد الموجودات - لاالمعدومات فقط - ، بمعنى أنه يحفظ عليها وجودها ، وهذا هو الخلق الدائم المستمر .

على أن أكبر تأكيد لفكرة الخلق المستمر هو ما سنجده من تفسير -لدى الأشاعرة - للعالم الطبيعى ، وما يحدث فيه من تغيرات تعود إلى قدرة الله تعالى وحده ، وتدخله المباشر وقتا بعد وقت، وما يقدمه هؤلاء من توضيح للمشاكل الأساسية الخاصة بهذا العالم الطبيعى ، من مكان وزمان وحركة وسكون وأسباب ومسببات إنما يؤكد هذه الفكرة ويدعمها أيضا .

أما فكرة (الكمون) النظامية ، فإنها تتعارض عندهم مع الخلق المتجدد وقتا بعد وقت[4] ، وهو نفس النقد الذى نجده عند أبى المعين النسفى الماتريدى فى

(١) غاية المرام ١٠٧أ، ب - ص ٢٥٥ ق ث.
(٢) انظر : غاية المرام ١١٠أ- ص٢٣٧ ق ث.
(٣) انظر : الأربعن ص ٧٩.
(٤) الأبكار ٢/٤٤ب .

رده على النظام بقوله : «إن الله خلق الأشياء كلها ، ولم يبق شئ غير مخلوق حتى الثمار فى الأشجار مخلوقة ، إلا أنها غير ظاهرة ، وقال أهل السنة والجماعة : قدّر ما هو كائن إلى يوم القيامة ، وإنما يخلقها فى كل وقت وأوان، خلقها فيما مضى وفى المستقبل يخلقها ، يدل عليه قوله : ﴿ كل يوم هو فى شأن ﴾[1] » .

وهذا هو ما تؤكده نصوص الأشاعرة عن (أفعال الله تعالى) أو بعبارة أخرى (العالم) . إن فكرتهم عن الإله المتفرد بالخلق والإيجاد والاختراع والتأثير هى التى كانت تقود خطاهم كما رأينا فى مباحث الصفات ، وهى التى أملت عليهم موقفهم هذا بشأن خلق العالم خلقا مباشرا متجددا مستمرا ، بلا واسطة ولا آلة ولا شركة فى الجملة أو التفصيل ، وسنرى آثار هذا المفهوم فى المسائل الإنسانية أيضا بإذن الله .

هـ- أدلة الحدوث :

ليس العالم – وهو كل موجود غير الله –[2] ، قديما إذن ، بل هو موجود بعد العدم ، وكائن بعد أن لم يكن[3] ، أو كما يحكى الآمدى عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى «إن وجوده مسبوق بوجود الأزلى»[4] وهو ما ينسبه الآمدى أيضا الى «أهل الحق من المتشرعين»[1] ، وقد علمنا أنه رأى المتكلمين المسلمين. ولكن ما الدليل على ذلك الحدوث ؟

هنا نجد موقفا فريدا للآمدى ربما لم يقفه أشعرى من قبل – فيما نعلم . لقد

---

(١) بحر الكلام ص ٢٥ ، وانظر ايضا نشأة الفكر ١/٥٨٨ وما بعدها.
(٢) الأبكار ٢/٨٢ ب .
(٣) انظر : ص ٢٨٨ من القسم الثانى .
(٤) الأبكار ٢/٨٤ ب .
(٥) الأبكار ٢/ ٨٥أ .

اعتمد الأشاعرة جميعا منذ شيخهم الأشعرى على دليل الجواهر والأعراض لإثبات حدوث العالم ، ودعمه بعضهم بفكرة الإمكان ، وأفردها البعض دليلا مستقلا على ذلك .

فالشيخ الأشعرى يعتمد عليه فى اللمع : «ألا ترى أن الجسم لما لم يسبق الحوادث المحدثات وجب حدوثه بدخوله فى معنى الحدث»[1] ، وتابعه على ذلك سائر الأشاعرة بعده كالباقلانى[2] الذى فصله وأرسى دعائمه حتى نسب إليه البعض أنه هو الذى أدخله فى علم الكلام[3] ، وهذا غير صحيح . كما نجده عند البغدادى[4] ، والجوينى ، وهو عند هذا الأخير كما هو عند من سبقه إلا أنه زاده تفصيلا حيث اهتم بفكرة الإمكان وأبرزها كما سيأتى[5] . وكذا عند الغزالى فى الاقتصاد[6] ، وإن كان يتحدث عن «الأجسام والأعراض وليس هذا بفرق يذكر ، فالأجسام عنده هى المؤتلفة من الجواهر الفردة[7] ، وعند الشهرستانى الذى يفرد لمسألة الجوهر الفرد فصلا مستقلا فى آخر كتابه «نهاية الأقدام» ، عدد فيه أدلة إثباته ورد الشبه الواردة عليه ، ولكنه لم يعرض لما سيذكره الآمدى هنا من نقده[8] . كما نجده بعد ذلك عند الإمام الرازى فى بعض كتبه[9] ، وإن كان يركز على أحد عناصره وهى «حدوث

---

(1) اللمع ص ٧٦ .

(2) انظر : التمهيد ٤١-٤٤ .

(3) انظر : كنز الأجداد لكرد على ص ٢١٢ ودائرة المعارف الإسلامية – مادة باقلانى .

(4) انظر : أصول الدين ص ٣٥ – ٦٠.

(5) انظر : الشامل ٤٨/١ وما بعدها والإرشاد ٢ - ٢٧ والجوينى إمام الحرمين ١٢٣– ١٣٤

(٦) انظر : الاقتصاد ص ١٦ وما بعدها ونقد المشائية بعد ابن سينا ص ٤١ – ٤٣ والتهافت ص٢٥٠.

(7) انظر : الاقتصاد ص ٢٨، ٤٧ – ٤٩.

(8) انظر : نهاية الأقدام ٥٠٥ وما بعدها .

(9) كالأربعين ص ٣ وما بعدها والمعالم ٢١– ٢٦ والمحصل ٧٨.

الحركة والسكون» ، ويعرضها كدليل مستقل أحيانا [1] .

والآمدى يذكر حجة الحركة والسكون مستقلة منسوبة إلى «بعض المتأخرين من أصحابنا»[2] ولعله يقصد الرازى ، ويجعلها أحيانا جزءا من دليل الجوهر الفرد[3] ، وهو ما نبه عليه الرازى نفسه من قبل [4] . كما نجد هذا الدليل لدى متأخرى الأشاعرة والماتريدية أيضا[5] .

وقد كان هو عمدة المعتزلة من قبل ولعلهم أول القائلين به ، وقد ذكر القاضى عبد الجبار[6] أن «أول من استدل بها أبو الهذيل وتابعه باقى الشيوخ» ، ويبدو أن أبا الهذيل قد استقى فكرة هذا الدليل من الوسط الفلسفى؛ فالفكرة قديمة عند الإغريق والهنود[7] ، وهذا مالا يستبعده الباحثون حتى من أشاد بفكرة الجوهر الفرد لدى المسلمين ونوه بأصالتها وملامحها الخاصة[8] ،وإن كان بعضهم يرجح المصدر الهندى خاصة[9] . وعن المعتزلة تلقاه الأشاعرة ليأخذ صورته الكاملة كما يقول أستاذنا النشار[10] .

ولذا نجد الآمدى ينسبه إلى (المتكلمين)[11] على وجه الإجمال ، وفى

(١) فخر الدين وآراؤه ٣٦٢ – ٣٦٥.

(٢) الأبكار ل ٢/٩٣ ب .

(٣) انظر : ص ٢٤٥– ٢٤٥ من القسم الثانى .

(٤) فخر الدين وآراؤه ص ٣٦٣.

(٥) انظر : العقائد النسفية ص ١٧٤ وما بعدها والمواقف ٢٢٧ وما بعدها ومعالم الفلسفة الإسلامية (ط بيروت ١٩٦١م ص ٦٧ – ٦٤ .

(٦) انظر : ص ٩٦ – ١١٥ وانظر أيضا المغنى ٤٢٢/٤ – ٤٥٩.

(٧) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ١٢–١٣ ونشأة الفكر ٥٣٠/١ ، ٥٣٨ ومذهب الذرة عند المسلمين ص ٩١ وما بعدها .

(٨) انظر : نشأة الفكر ٥٣٨/١ وتجديد الفكر الدينى لإقبال ١٥٢ ، ١٥٣.

(٩) انظر : مذهب الذرة ص ١١٦ –١٢١ .

(١٠) نشأة الفكر ٥٣٨/١ .

(١١) ص ٢٢٩ قسم ثان .

ضع آخر يقول : «ومما اعتمد عليه أيضا الجهابذة من المتكلمين وفضلاء قدمين المسلك المشهور والطريق المذكور : وهو أنهم حصروا العالم فى راهر والأعراض ، ثم قصدوا لإثبات الحركة والسكون أولا ، ثم لبيان ثها ثانيا ، ثم لبيان تناهيها ثالثا ، ثم لبيان امتناع تجرد الجواهر عنها رابعا، بنوا على ذلك أن العالم لا يسبق الحوادث وكل مالا يسبق الحوادث فهو حادث»[1] . وهذا هو دليل الجوهر والعرض فى صورته الكاملة كما نجده ى الجوينى ومن بعده .

والآمدى يذكر قبل ذلك إحدى صور هذا الدليل وهى المعروفة بطريقة أكوان الأربعة) ، وخلاصتها أن الجواهر قابلة للاجتماع والافتراق والحركة سكون ، وهى ظواهر طارئة عليها بدليل تبدلها وتغيرها ، فلابد لها من علة رجية أحدثتها وأحدثت ما تقوم به من جواهر أيضا فكلاهما حادث[2] . ى صورة اعتزالية أيضا للدليل نفسه[3]، أخذها الأشاعرة عنهم منذ شيخهم شعرى[4] . ثم يشير إلى أن المتكلمين قد استخدموا هذه الطريقة الأخيرة بطال القدم ، واستخدموا الطريقة الأخرى لإثبات الحدوث، وهما فى الحقيقة ورتان لدليل واحد ، والهدفان متلازمان أيضا ؛ فإذا بطل القدم ثبت حدوث والعكس صحيح[5] .

١) غاية المرام ١٠٢ أ - ص ٢٤٣ وانظر الأبكار ٢/٩٤ب ، ٩٥ ب
٢) انظر : ص ٢٢٩ قسم ثان .
٣) انظر : شرح الأصول الخمسة ٩٤- ٩٦ وترجيح أساليب القرآن ص ٧٩ وموافقة صحيح المنقول ٢/٢٦٠ .
٤) انظر : الشامل ١/١٣٤ - ١٣٦ ونهاية الأقدام ص ١١.
٥) انظر : نهاية الاقدام ص ١١.

١ - نقد دليل الجوهر والعرض :

والآن ما موقف المتكلمين من هذا الدليل ؟

رأينا قدامى المتلكمين من مختلف المذاهب اعتمدوا على هذا الدليل ، وحده أو ضمن أدلة أخرى ، فى إثباتهم حدوث العالم وإبطال قدمه ، وبالتالى فى إثبات وجوب وجود محدثه وخالقه - عز وجل . لكن المتأخرين منهم أخذوا يتشككون فيه ويوجهون إليه سهام النقد . ومن هؤلاء ابن تيمية من المدرسة السلفية ، وابن رشد من المدرسة الفلسفية ، والآمدى من الأشاعرة .

(أ) فدليل الإمكان[١] ينقدونه من وجوه عدة : أهمها عدم شموله لسائر الموجودات ، وخاصة مالم نشاهده كالنفوس والعقول ، والأجسام العلوية الفلكية التى لا نستطيع أن نحكم بتركبها أو تبدل صفاتها أو إمكانها ، كما نحكم على ما نشاهده وندركه من الموجودات المادية المحسوسة فى عالمنا الأرضى .

(ب) وحجة الحركة والسكون التى سبقت الإشارة إليها ، وهى حجة مستقلة أو جزء من دليل الجوهر والعرض ، يرد عليها كثير من الاعتراضات؛ وأهمها الاعتراض على ادعاء انحصار العالم فى الجواهر والأعراض[٢] . حيث لم يقيموا دليلا على هذا الحصر ، وغير المتكلمين يقول بوجود المجردات أو الكائنات غير المادية ، وسلم بذلك بعض المتكلمين[٣] و خاصة المتأخرين منهم .

وقد قال ابن تيمية فى «الموافقة» - بعد أن أشار إلى الطريقين السابقين ونقد

---

(١) الأبكار ٢/٨٥ب - ٨٩ب، ٩٠ب -٩١ب .
(٢) الأبكار ١/٢٩٥ب - ٣٠٢أ .
(٣) الأبكار ٢/٩٥ ب .

الآمدى الأشعرى لهما -: «ولهذا لم يعتمد الآمدى فى مسألة حدوث العالم على شئ من هذه الطرق بل بين ضعفها، واحتج بما هو مثلها أو دونها فى الضعف، وهو أن الأجسام لا تنفك عن الأعراض، والأعراض لا تبقى زمانين فتكون حادثة، ومالا لا ينفك عن الحوادث فهو حادث. وهذا الدليل مبنى على مقدمتين: على أن كل عرض فى زمان، فهو لا يبقى زمانين، فتكون حادثة، وجمهور العقلاء يقولون: إن هذا مخالف للحس والضرورة. وعلى امتناع حوادث لا أول لها، وقد عرف الكلام فى ذلك»[1].

جـ- أما دليل «الجواهر والأعراض» فينتقدونه بما سبق، وبوجوه أخرى، على النحو التالى:

إن تقسيم الأجسام إلى جواهر وأعراض، والحكم بتجدد الأعراض أو الصفات وحدوثها بعد عدمها وعدمها بعد حدوثها، قد يكون أمرا ممكنا فى الموجودات التى تقع فى نطاق تجاربنا الحسية ومشاهداتنا، ولكن تعميم ذلك على سائر الموجودات الكونية دونه عقبات يصعب اجتيازها؛ فمن ذلك:

(١) وجود الجواهر المجردة عن المادة تماما كالعقول، أو عن المادة دون علائقها بحيث لا تكون محلا للأعراض المختلفة كالنفوس ومما يدعيه بعض الفلاسفة، ولا يمكن نفيه بمجرد الدعوى، وإقامة الدليل على هذا النفى «مما يطول، ويصعب تحقيقه جدا على أرباب العقول»[2].

(٢) الجواهر والأجسام العلوية الفلكية لا يمكن التثبت من قبولها للاجتماع والافتراق، وأن ما قد يقع فيها من اجتماع وافتراق هو لعلة خارجية وليس لذواتها، وليس حصول ذلك فى الأجسام الأرضية بموجب مثله فى تلك

---

(١) الموافقة ٢٣١/٢.

(٢) انظر: القسم الثانى ص ٢٢٩ - ٢٣١ والأبكار ٨٥/٢ ب - ٨٧ب والمآخذ ل ٥٨ ب.

الأجسام العلوية ؛ إذ قد تكون هناك فوارق لا علم لنا بها ، وليس في يد المتكلمين برهان على عدم هذه الفوارق(١) .

(٣) العجز عن إثبات حدوث السكون أو صعوبته ، فإنه لو سلم حدوث الحركة بناء على حدوث ما هو مشاهد منها وعلى بطلان تسلسل الحادثات ، فليس يلزم من ذلك حدوث السكون السابق عليها ، ومجرد انقضائه وبطلانه بالحركة اللاحقة له لا يدل على كونه حادثا ؛ فالتناهي من طرف لا يوجب التناهي من الطرف الآخر .

ثم إن هذا السكون إذا كان وجوديا فلا مانع من القول بدوامه استنادا على الإرادة القديمة التي اقتضت دوامه ، وحين اقتضت هذه الإرادة انقطاعه بإيجاد الحركة البديلة له انقطع . وذلك على نحو ما تقولونه في سائر الموجودات أنها كانت معدومة استنادا إلى الإرادة القديمة ، ثم وجدت حين شاءت الإرادة القديمة ذلك . أما لو قلنا بان السكون أمر عدمي ومفهوم سلبي – أي أنه ليس إلا عدم الحركة – فلا يلزم من إبطاله بالحركة أن يكون هو حادثا ؛ إذ الحدوث لا يتحقق إلا مع الوجود . وأما إذ لجأتم للتخلص من هذا المأزق إلى القول بأن هذا السكون لا أول له ، ولا يلزم من ذلك القدم ؛ لأنه أمر غير وجودي فهو مقبول ومسلم ، ولكن يلزم عليه فساد أصلكم «ما ثبت عدمه يستحيل قدمه» وهو الذي رتبتم عليه قولكم إن حدوث الحركة يستلزم حدوث السكون السابق عليها ، وفي هذا إفساد الدليل كله لانه يعتمد على حدوث جميع الأعراض(٢) ، ومنها السكون .

إن هذا النقد الخطير المتعدد الجوانب جديد كل الجدة في الوسط الكلامي ،

---

(١) انظر : ص ٢٤٣ ، ٢٤٤ ن القسم الثاني وانظر الأبكار ٢/٩١ب – ٩٣أ .

(٢) انظر : ص ٢٣٠ من القسم الثاني والمآخذ ل ٧٩أ – ٨١ب والموافقة لابن تيمية ٢/٢١٢ – ٢١٤.

بعد ما عرفناه من اعتماد القوم على هذا الدليل وحده فى صوره المختلفة ، أو مع بعض أدلة أخرى مساعدة .

وقد يرى بعض العلماء أن المتأخرين مسبوقون فى إعراضهم عن هذا الدليل كطريق لإثبات وجود الله ؛ فإن الشيخ الأشعرى يستند فى هذا إلى طريقة حدوث الصفات وتغيرها ، ولعل هذا هو ما يريده ابن تيمية من عدول الأشعرى عن هذا الدليل وكتابته «لأهل الثغر» بذلك[1] . إلا أن الرجل قد استدل به على حدوث العالم كما نقلته من نص كلامه . وقد استدل ابن تومرت على وجوده تعالى بأدلة القرآن الكريم من حيث الاختراع والعناية ، ولكنه اعتمد فى حدوث العالم على فكرة الجوهر والعرض أيضا[2]، أما رفع هذا الدليل تماما من المجال الميتافيزيقى – أى من إثبات وجود الله ومن إثبات حدوث العالم – والاقتصار فى استخدامه على تفسير الموجودات الطبيعية المشاهدة – كما سنبينه – فهذا مالا نجده إلا عند متأخرى المتكلمين فيما نعلم .

هذا ، ولنا على النقد السابق جملة ملاحظات نلخصها فيما يلى :

أولا– إن تمسك الآمدى بوجود الجواهر الروحانية المجردة ، ضد دعوى انحصار الموجودات فى الجواهر والأعراض ، قد سبقه إليه الشهرستانى والرازى من شيوخ الأشاعرة ، غير أنهما وإن انتقدا هذا الدليل من هذه الناحية لم يرفضاه تماما ، كما فعل هو بل استندا إلى دليل الإمكان ودليل الحركة والسكون وكلاهما صورة له أو جزء منه . وقد أشار ابن تيمية إلى نقد الرازى والشهرستانى والآمدى لهذا الدليل من ناحية عدم شموله للمجردات[3] .

---

(١) انظر : الموافقة لابن تيمية ١/٢٠، ٢١ ومعارج الوصول ٨.٧ وفتاوى ابن تيمية ٥/٢٥٤ ، وانظر رسالة إلى أهل الثغر ص .

(٢) انظر : تاريخ فلسفة الإسلام ١/٢٦٥ – ٢٦٧ .

(٣) بغية المرتاد ص ٢٥ والموافقة ٢/٢١٢ .

والشهرستاني يشبه قول بعض المعتزلة بإرادة الله المخلوقة لا في محل بقول الفلاسفة بالجوهر العقلي الموجود لا في محل كالعقول والنفوس[1] . كما نجد مثل هذا أيضا عند ابن الوزير اليماني إذ ذكر أقسام الموجودات : المتحيز وصفة المتحيز ، وقسما ثالثا «ليس بمتحيز ولا صفة لمتحيز هو الأرواح عند بعض أهل الكلام وإرادة الباري سبحانه وتعالى عند الهاشمية من المعتزلة»[2] وقد نسب القول بالمجرادات أيضا إلى النصير الطوسي[3] .

على أن السهروردي المقتول قد انتقد دليل الجوهر والعرض من ناحية عدم شموله لما قام البرهان على وجوده ، وهي العقول التي لا تتغير أبدا[4] . كما عرف القول بالجواهر المجردة عن ابن سبعين والغزالي وابن عربي وغيرهم من الصوفية الذين مالوا إلى إثبات روحانية النفس[5] . والآمدي وإن لم يقطع بوجود المجردات فإنه يرى صعوبة الاستدلال على نفيها[6] .

ثانيا – أما النقد المتعلق بعدم صحة تطبيق فكرة الجوهر والعرض على مالم نشاهده من الأجرام السماوية ، فنجد مثله لدى ابن رشد في مناهج الأدلة[7] . وعلى كثرة ما وجه إلى دليل الجوهر والعرض من نقد فلم أجد هذا النقد لغيره فيما وقع لي ، فلعل الآمدي متأثر به ، أو يكون قد تأثر أيضا بما قرره ابن سينا

(١) الملل والنحل ٩٨/١، ٩٩.
(٢) ترجيح أساليب القرآن ص ٨١ .
(٣) انظر : معالم الفلسفة الإسلامية ص ٨٣ ، وانظر بقاء النفس بعد فناء البدن للطوسي ص١٠.
(٤) نقد المشائية الإسلامية بعد ابن سينا ص ٨٥ .
(٥) انظر : تاريخ فلسفة الإسلام د/ هويدى ٣٣٤/١- ٣٣٦ ومعالم الفلسفة الإسلامية ص ٨٣، ٨٤ وبحث أستاذنا الدكتور قاسم عن (الخيال عند ابن عربي) ص ٤، ٥ – دار سجل العرب – ومنهج وتطبيقه للدكتور مذكور ١٥٧، ١٥٨.
(٦) الأبكار ٨٦/٢ب .
(٧) انظر : مناهج الأدلة ص ١٤٢، ١٤٣.

وغيره من استحالة الخرق والالتئام على السماء[1] ، أو أنه لا يريد أن يجازف بالحكم على غيب لم نشاهده ولم نعرف عن حقيقة تكوينه شيئا .

ثالثا - أما نقده لحجة الحركة والسكون فقد سبقه به الرازى صاحب هذه الحجة الذى يحكى عنه الآمدى فى المآخذ - قال الإمام : «هذا ما يحضرنى فى تقرير هذه الحجة بعد الأفكار المتوالية فى مدة أربعين سنة»[2] . وهى عبارة توحى بأن الرازى بعد استعراضه لجوانب الضعف والقوة فى حجته يستشعر أنها غير حاسمة ولا تخلو من اضطراب.

لقد تعرضت فكرة الجوهر والعرض لألوان من النقد من كثير من المفكرين ، ولكن الآمدى - فيما نعلم - هو أول أشعرى يتعرض لنقدها تفصيلا ثم يرى عدم استخدامها فى إثبات وجود الله ولا فى حدوث العالم كما كان يفعل أسلافه ، ولقد كان الرجل يحس بما فى هذا الموقف من خطر الخروج على المألوف ، ولكن يكفيه إخلاصه ونزاهته وحرصه على الحقيقة وحدها . يقول بعد نقده لهذا الدليل ولدليل الإمكان : «وليس المقصود غير الإنصاف وتجنب طرق الاعتساف ، وإلا لما اهتمنا بالكشف عن هذه العورات ، ولا الإبانة عن هذه الغمزات، وهذا إنما يعرفه الفطن الثبت الواعى لا الجاهل العنيد المتعامى[3].

ورأى أنه كان موفقا فى إبعاد هذا الدليل عن المجال العقائدى ؛ لما أنه يقوم على فروض ليس من السهل البرهنة عليها ، ولأنه يعمد إلى التعميم دون حجة علمية ، ولأنه يثير شكوكا من الأفضل تجنيب العقائد أخطارها . ولا أشك فى أصالة الفكرة وميزاتها من الناحية الفلسفية ، وأنها -كما يلاحظ أستاذنا

---

(١) انظر : النجاة ١٣٩، ١٤٠ وعيون المسائل للفارابى ص١١، ١٣ والكندى وفلسفته ٦٠.٦١.

(٢) المآخذ ل ٨١أ .

(٣) غاية المرام ١٠٢ب ، ١٠٣أ - ص ٢٤٥ من القسم الثانى .

الدكتور النشار(1) – تؤكد فكرة الخلق المستمر وتدعم شمول القدرة الإلهية . ولكنى لا أرى بعد كل هذا أنها حسمت مشكلة حدوث العالم كما يقول أحد الباحثين(2) . وأما إثبات وجود الله فلا يتوقف على ذلك وله أدلة أخرى أقرب إلى العقول والقلوب ، والمجال الوحيد الذى يمكن أن تصلح له هذه الفكرة هو مجال الأجسام الطبيعية المشاهدة ، وتفسير تغيراتها المختلفة ، كما رأى الآمدى، وهذا مقبول منه فى عصره ، أما الآن فنحن فى غنى عن مثل هذه الفكرة بالتقدم العلمى المعاصر فى دراسة الفيزياء .

٢ – نقده لدليل الممكن والواجب :

(أ) أما دليل الممكن والواجب الذى كان جزءا من دليل الجوهر والعرض فأفرده الجوينى دليلا على حياله ، فينتقدونه من نفس الوجوه التى أخذت على دليل الجوهر والعرض كما سلف ، والآمدى ينسبه إلى الجوينى(3) أيضا ، ولكنه يشير إلى أنه ليس إلا تطويرا لدليل الجوهر والعرض أو جزءا منه يعرض فى صورة جديدة . وقد نسبه إلى الجوينى أيضا الشهرستانى(4) وابن رشد(5) ، والآمدى يعرضه معتمدا على الإرشاد والنظامية فيما يبدو(6) ، وتبدو فيه أفكار فلسفية كالكرات الأربع أو الخمس التى يتكون منها العالم(7)، وهو ينص هنا على أن هذا الدليل معارض بالوجوه التى سبق ذكرها بشأن الجوهر والعرض ، بالإضافة إلى أنه يتطلب بيان تناهى الأبعاد ، وإثبات

---

(1) انظر : نشأة الفكر ٢٦٣/١ – ٢٦٥ ، ٥٣٣ – ٥٣٨ .

(2) انظر : نقد المشائية الإسلامية بعد أن سينا ص ١٦ ومابعدها .

(3) انظر : ص ٢٣٠ من القسم الثانى .

(4) نهاية الأقدام ص ٢ .

(5) مناهج الأدلة ص ١٤٤ .

(6) انظر : ٢٣١ من القسم الثانى والإرشاد ص ٢٨ ، ٢٩ والنظامية ص ١٣ والجوينى إمام الحرمين١٨٦–١٨٨.

(7) انظر : الكندى وفلسفته ص ٦٠، ٦١ .

الخلاء[1] حتى يمكن تصور التيامن والتياسر بالنسبة لمكان العالم . وقد أشار ابن رشد إلى ارتباط فكرة الخلاء بفكرة الجوهر والعرض ، وبين صعوبة إثباته[2] . كما قرر ابن سينا من قبل أن فرض إمكان تغير الوضع والمكان والحركة يقتضى خلاء بالضرورة[3] ، وبين فى موضع آخر فساد القول به[4].

ولقد كانت المسألة موضع خلاف بين متقدمى المتكلمين كما يدل على ذلك قول الأشعرى فى المقالات : «واختلفوا فيمن مد يده وراء العالم على مقالتين : فقال قائلون يمتد مع يده فهذا يكون مكانا ليده ؛ لأن المتحرك لا يتحرك إلا فى شىء . وقال قائلون تمتد يده وتتحرك لافى شىء»[5] . والآمدى لا يدلى برأى فى مسألة الخلاء ولكنه يشير إلى صعوبة إثباته فكيف ينبنى الدليل على أساس غير مستقر تماما ؟ وكلامه هنا يوحى بتأثره بابن رشد أيضا.

(ب) كما أنه ينتقد هذا الدليل بأنه مبنى على فكرة الجواز «وتساوى الممكنات» وهى فكرة اعتزالية[6] ، تسربت إلى الفلسفة ، وظهرت لدى الأشاعرة منذ الباقلانى[7] ، ولقد كان لابن رشد فضل كبير فى نقد هذه الفكرة وبيان تعارضها مع الحكمة الإلهية والقوانين العلمية[8] ، كما انتقدها

(1) انظر : ص ٢٣١ من القسم الثانى .

(2) انظر : مناهج الأدلة ص ١٤٠ ، ١٤١ .

(3) انظر : طبيعيات الشفاء – الفن الثانى ص٢١ بتحقيق أستاذنا د/ قاسم .

(4) الفن الثالث ص ٧٠ من طبيعيات الشفاء بتحقيق أستاذنا د/ قاسم .

(5) المقالات ١٠٧/٢ وانظر فى مسألة الخلاء وخلافهم وخلافهم حولها وأهميتها معالم الفلسفة الإسلامية ص٧٣، ٧٤ وتجديد الفكر الدينى لإقبال ص ١٥٢ ، ١٥٣.

(6) انظر : شرح الأصول الخمسة ص ٩٣ وانظر منهاج السنة لابن تيمية ايضا ط بولاق ٢٣/٣ والموافقة له ٢٠٤/١.

(7) انظر : التمهيد ص ٤٥ .

(8) انظر : مناهج الأدلة ومقدمته ص١٥ – ١٨ ، ١٤٤ – ١٤٧ ، ١٩٩ ونظرية المعرفة عند ابن رشد ١٠٣– ١٠٩ .

ابن عربى فى الفتوحات[1] ، وابن تيمية فيما بعد فى عدة كتب له[2] ، والآمدى يرى أن إثبات الفكرة متعذر جدا[3] ، وهو يؤكد هذا مرة ثانية فى رده[4] على عرض الشهرستانى لها ويسخر منه فيقول : «ولقد فر مما لا طاقة له به إلى ما لا قبل له به»[5] .

ولكن إذا كان الآمدى يبطل الأدلة التقليدية على حدوث العالم فما عمدته فى إثبات حدوثه؟

إنه نفس الدليل ، دليل التناهى ، الذى اعتمد عليه فى إثبات وجود الله - تعالى ، على أن نبدأ بما نلاحظه من الموجودات المتغيرة الكائنة لفاسدة فى عالمنا ، وكذا ما نشاهده من الحركة اليومية الحاضرة للأجرام السماوية، ثم نستخدم الطريقة المذكورة - ويصفها الآمدى بالطريقة الرشيقة[6] - فى إثبات تناهى هذه الحوادث المتعاقبة وأن لها أولا ، ويلزم من ذلك حدوث الأجرام العلوية نفسها بناء على تناهى ما قام بها من الحركات ؛ إذ هى لا تخلو من حركة أصلا باعتراف الخصوم القائلين بقدم هذه الأجرام ، وهذا بدوره يستلزم حدوث العقول والنفوس المشرفة على تلك الأجرام والأفلاك ، وكذا حدوث المعلول الأول الصادر عن واجب الوجود ، لكون ما وجد عن هذا العقل ، وما وجد عن هذه العقول والنفوس أيضا ، وجد بالذات والإيجاب ، فهو متأخر عنها بالذات ولكنه معها بالزمان[7] .

(١) الفتوحات المكية ٢/٢٨٩ .

(٢) انظر : تجريد النصيحة ص ٣٢٠ ومنهاج السنة ط بولاق ٣/٢٣، ٥٨ والموافقة النسخة المصورة ص ٣٧ .

(٣) غاية المرام ل ٧٢ أ.

(٤) انظر : ص ٢٣٤ ، ٢٣٥ من القسم الثانى .

(٥) انظر : ص ٢٣٣ من القسم الثانى وانظر الأبكار ١/٤٤أ

(٦) انظر : ص ٢٤٥ من القسم الثانى .

(٧) انظر : ص ٢٤٥ من القس الثانى .

وإذ ثبت حدوث العالم بكل أجزائه العلوية والسفلية فلابد أن يكون صادرا عن خالقه بطريق الإرادة والاختيار ، إذ لو استند إلى ذات المرجح فقط لما تأخر عنه فى الوجود لحظة واحدة . أما إن قيل إن جميع أوقات الحدوث سواء بالنسبة إلى الإرادة ، فالآمدى يرد على هذا بأن حقيقة الإرادة ترجيح أحد الاحتمالات الممكنة ولو كانت متساوية[1] .

وهكذا يتشبث الآمدى بهذا الرد الذى هو عمدة أكثر المتكلمين من الأشاعرة وغيرهم[2] ، وإن كان بعضهم قد أحس بضعفه فالتمس إجابات أخرى[3] . وهو يعتمد على هذه الفكرة أيضا فى رده على شبهة القائلين بقدم العالم بناء ، على أن كل ما يستند إليه العالم متحقق منذ الأزل فلم يتأخر وجوده؟ وهو ما يعرف بدليل «العلة التامة» . فيقول : «لا مانع من أن يكون حدوث العالم مستندا إلى إرادة قديمة اقتضت حدوثه فى الوقت الذى حدث فيه ، واقتضت استمرار عدمه إلى ذلك الوقت أيضا ، فعند ذلك لا يكون الحدوث والتجدد لتجدد شئ ولا لعدمه»[4] . هذا فضلا عن أن الدليل – وهو دليل التناهى – الذى اعتمد عليه الآمدى فى بيان وجود الله وحدوث العالم ، قد دل على استحالة وجود العالم أزلا ، ووجود الشئ يتوقف على جوازه أولا ، ولكن استحالة اللامتناهى لا تتعارض مع جواز المتناهى ، وإرادة الله إنما تتعلق بالجائزات لا بالمستحيلات[5] .

---

(١) انظر : ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ من القسم الثانى .

(٢) انظر : الاقتصاد ٥١، ٦٣ ، ٦٤ وشرح الأصول الخمسة ١١٦ والمآخذ ٧٢ أو نهاية الأقدام ٤٠– ٤٢ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ١٢.

(٣) انظر : الأربعين ٤٢، ٤٣ .

(٤) غاية المرام ل ١٠٥أ– ص ٢٥٠ من القسم الثانى .

(٥) انظر : ص ٥١ ، ٢٥٢ من القسم الثانى حيث يرد على فكرة (الجود) التى قال بها ابن سينا والفارابى وبنيا عليها قدم العالم .

المسألة الثانية

طبيعة الأجسام وتغيراتها

إذا كان بعض المتكلمين لايرتضى فكرة الجوهر والعرض أساسا للبرهنة على وجود الله ولا على حدوث العالم ، بل يرى أنها قد تستخدم عند بعضهم دليلا على قدم العالم(١) . فإنهم يتفقون على قبولها فيما يتعلق بتركيب الأجسام الطبيعية فى عالمنا الأرضى ، لا فيما يتعلق بالموجودات المغيبة عنا كالأجرام السماوية التى لا نعرف طبيعة تكوينها .

والقول بتركب الأجسام الطبيعية ، من مادة أصلية أو جواهر ومن صفات أو أعراض تحل فيها ، نجده عند معارضى فكرة الجوهر والعرض كابن تيمية مثلا(٢).

وربما كان هذا هو المجال الذى يمكن أن تؤدى فيه هذه الفكرة دورا فى تصور العالم ، باعتباره مخلوقا لله تعالى بجملته وتفصيلاته ، مرتبطا بقدرة خالقه تعالى وإرادته ، فى كل لحظة من لحظات وجوده ، وهو الهدف الذى من أجله سادت هذه الفكرة فى الأوساط الإسلامية . وإن كان إقحامها على مسألتى وجود الله وحدوث العالم كاد يحول دون ذلك أو يغطى عليه(٣) .

فالله يخلق هذه الأجزاء ثم تفنى فيعيد خلقها ، فوجودها يستند فى كل الأحوال والأزمنه على التدخل الإلهى ، وهذا هو الخلق الجديد أو الخلق المستمر(٤) ، وهو جوهر الفكرة كما يكشف عنه أستاذنا النشار .

---

(١) انظر : ص ٢٤٤ من القس الثانى .

(٢) انظر : الموافقة ٢٦١/١ ، ٢٦٢ .

(٣) انظر : نشأة الفكر د/ النشار ٥٣٨/١ وما بعدها ، ومحاضرات فى الفلسفة الإسلامية للدكتور هويدى ص ٤٣ – ٤٥.

(٤) نشأة الفكر ٥٣٨/١ ، ٥٣٩ .

غير أن الآمدى ، وإن أخذ بفكرة الجوهر والعرض هنا ، يدخل عليها بعض التعديلات :

(أ) فالأشاعرة جميعا يقولون بتجانس الجواهر ، وأما هو فيميل إلى تباينها، وبعد أن يشير إلى اتفاق الأشاعرة وأكثر المعتزلة على أن الجواهر متماثلة متجانسة لاشتراكها فى التحيز ، وقبول الأعراض ، والقيام بالنفس ، يتساءل : وما المانع من كون الجواهر مختلفة بذواتها وإن اشتركت فيما ذكرتموه من الصفات ، فإنه لا مانع من اشتراك المختلفات فى خواص عامة كهذه الخواص الثلاث(١) ؟

(ب) وهو يحكى إجماع المتكلمين على أنها لا شكل لها(٢) ، لكنه يقول وغير أن فيما وقع عليه اتفاق المتكلمين ، من نفى الشكل عن الجوهر الفرد ، نظراً ؛ فإنه إذا كان الشكل هو ما يحيط به حد واحد أو حدود على ماقيل، والحد هو النهاية ، فلا يخفى أن الجوهر الفرد له نهاية وحد محيط به .. إلا أن يكون إطلاق الشكل عندهم مقصوراً على ما يحيط به حد أو حدود من المركبات ، فالجوهر الفرد على هذا لا يكون مشكلاً(٣) . أى أنه يرى أنها ذات شكل ولكنها ليست فى شكلها كالأجسام المركبة .

(جـ) ثم يتحدث عن الأجسام المركبة من الجواهر ، وتناهى أبعادها ومالها من الصفات(٤) ، ويعرض أدلة تماثل الأجسام واختلافها وينقد الطرفين دون أن يدلى برأى(٥) ، ولكنا نعلم أن الجواهر إذا كانت غير متجانسة - كما يقول -

---

(١) الأبكار ٢/٦أ .

(٢) انظر : الأبكار ٢/١٦أ ، ب وانظر نشأة الفكر ١/٥٣١ ، ٥٣٢.

(٣) الأبكار ٢/١٦ ب .

(٤) انظر : ل ١٦ ب وما بعدها .

(٥) الأبكار ٢/٢٥ أ وانظر شرح الأصول الخمسة ص ٩٠.

والأجسام مركبة منها ، فالأجسام إذن غير متجانسة . وقد أشرت من قبل إلى أنه فى بعض كتبه قال بعدم تماثل الأجسام . وقد اهتم ابن تيمية بفكرة عدم تماثل الأجسام «ومن تصور وعرف ما يقول علم أنه ليس بين هذا الجسم المعين وهذا الجسم المعين قدر مشترك موجود فى الخارج أصلا ، بل كل منهما متميز عن الآخر بنفسه المتناولة لذاته وصفاته ، ولكن يشتركان فى المقدارية ، وغيرها من الأحكام اللازمة للأجسام»[1] .

وابن تيمية مسبوق فى هذا بالآمدى والرازى وغيرهما من المتكلمين ، وإذن فليس من الدقة أن ينسب الأستاذ الهراس إلى المتكلمين ، عدا النظام ، القول بأن الأجسام بأسرها متماثلة[2] ، فلا يتميز عندهم جسم عن جسم إلا بما يخلقه الله فيه من أعراض[3] . بل إن ابن تيمية نفسه يحكى غير ذلك ، ويذكر اعتراض الآمدى والرازى على أدلة تماثل الأجسام[4] .

وكما يفسر الآمدى بناء الأجسام على أساس فكرة الجواهر والأعراض ، فإنه يستند إليها أيضا فى تفسير التغيرات التى تطرأ عليها ، فالله تعالى يخلق الجواهر لتبقى ، أما الأعراض فمتجددة لأنا نعلم بالاضطرار أن ما شاهدناه بالأمس من الجبال الراسية والسموات والأرض هو عين ما نشاهده اليوم ، وكذلك نعلم بالاضطرار أن من فاتحنا فى كلام هو عين مَن ختامُ الكلام معه ، وأن عين زوجة الإنسان بالأمس وأولاده وأمواله ومعارفه هى مستمرة اليوم وغدا إلى أجلها المحتوم . وأيضا فإنه لو كانت الجواهر متجددة لما مات حى لضعف بنيته ، وذلك مكابرة للعقل ، ولكن الدليل دل على امتناع بقاء الأعراض[5] . وفى موضع آخر يتحدث عن تجدد الأعراض «مذهب أهل الحق

(١) الموافقة ٢/٢٦٢.

(٢) الهراس : ابن تيمية السلفى ، ص ١٨٠ .

(٣) الموافقة ص ١٨٠ .

(٤) انظر : الموافقة ٢ / ٢٦٢.

(٥) الأبكار ٢/٦أ ، ب .

من الأشاعرة أن الأعراض بجملتها غير باقية ، ولكن الله تعالى قادر على خلق كل واحد من آحادها فى أى وقت شاء ، من غير تخصيص بوقت دون وقت»(١) . ويستعرض أدلة الأصحاب وينقدها ، ويؤيد الدليل القائل : «لو أمكن بقاء العرض فى الزمن الثانى لما تصور عليه العدم فيه ، وكذلك فى الذى يليه ويليه ، واللازم ممتنع بالإجماع وبشهادة الحس»(٢) . ويجيب من عارض ذلك – وهو اعتراض يتردد كثيرا عند ابن تيمية– (٣) بأنا نشاهد استمرار المواد والبياض بقوله : «ذلك لا يدل على اتحاد المشاهَد ، لجواز أن يكون أمثالا متعاقبة من غير تخلل فاصل ، كما نشاهده من الماء الدافق من أنبوب كأنه لا انقطاع له وهو من أمثال متجددة»(٤) .

ويعقد الآمدى فصلا آخر فى الأبكار لأقوال الفلاسفة فى كون العناصر وفسادها واستحالتها ومناقضتهم فى ذلك ، فيبدأ بتعريف الكون عندهم بأنه «استبدال حال الشئ من العدم إلى الوجود دفعة واحدة(٥) والفساد عكسه ... وأما الاستحالة فتبدل حالة مادة بأخرى ، يسيرا يسيرا لا دفعة واحدة ، كالتسخين بعد البرد أو التبريد بعد السخونة»(٦) .

ثم يشير إلى أن منهم من أنكر الكون والفساد والاستحالة وفسر كل ذلك بكمونِ ظاهر أو ظهور كامن(٧) ، وقد سبق للآمدى أن أبطل فكرة الكمون

---

(١) الأبكار ٢/٤٤ب .

(٢) الأبكار ٢/٤٥ ب .

(٣) الموافقة ٢/٢٦٠ – ٢٦٣ .

(٤) الأبكار ٢/٤٧ ب .

(٥) الأبكار ٢/٣٥ ب .

(٦) السابق – الصفحة نفسها .

(٧) اتجه بعض العلماء إلى رد فكرة الكمون النظامية إلى الرواقية وغيرها ، وتمسك آخرون بأصالتها عنده انظر : نشأة الفكر ١/٥٦٧، ٥٨٥.

ورأى أنها تؤدى إلى اجتماع النقائض كما قال غيره من الأشاعرة[1] . ثم يلاحظ أن تفسير تغيرات المواد أو الأجسام بما يسمونه الكون والفساد والاستحالة ينبنى على رأيهم فى تركب الأجسام من المادة والصورة[2] ، وهو ما سبق أن عارضه ولم يوافق عليه[3] . ومن ثم لا يرفض ما يترتب عليه قائلا: «وأما القول بالكون والفساد لصورها الجوهرية والاستحالة لكيفياتها العرضية، وإن كان أشبه الأقوال عندهم ، وعليه اعتماد المحصلين منهم، وربما احتجوا فقالوا : يدل عليه ما نشاهده فى بعض البلاد الباردة من تكاثف الهواء وانعقاده بالبرد مطرا من غير تصاعد أبخرة .. وما نشاهده من تبدل الكيفيات الملموسة على العناصر كتبدل برد الماء بالحرارة .. وما ذكروه من انعقاد الهواء مطرا – فلا نسلم أنه كون وفساد بل الرب تعالى يخلق المطر مع بقاء الهواء بحاله .. وإن سلم انعقاد الهواء مطرا فلا نسلم أنه كون وفساد ، بل زوال عرض وحدوث عرض ، والجواهر الهوائية والمائية بحالها» . وأحسب أن بقاء الجواهر الهوائية والمائية أمر لاتقبله العلوم المعاصرة ، ولكن من الظلم أن نحاكم الرجل إلى معلوماتنا الراهنة .

إنها محاولة لتفسير الطبيعة على نحو يخالف المفهوم المشائى ، تهدف إلى إسناد كل التغيرات فيها إلى قدرة الله تعالى وإرادته المباشرتين . وفكرة الجوهر والعرض تبدو وسيلة مناسبة لتحقيق هذا الهدف . ولكننا نلاحظ أنها لا تتسق مع ما يميل إليه الآمدى من عدم تماثل الجواهر والأجسام ، وإن كانت أكثر انسجاما مع فكرة جمهور المتكلمين عن تجانس الجواهر والأجسام وأن الاختلاف بينها بالأعراض فقط .

---

(١) انظر : الابكار ٢/ ٦ ب ، ٤٨ أو ما بعدها ونشأة الفكر ١/ ٥٦٧ ، ٥٦٨ وانظر أيضا فى الرد على الكمون بحر الكلام ص ٥٥ وشرح الأصول الخمسة ١٠٤ – ١٠٨ .

(٢) انظر : الأبكار ٢/ ٣٦أ .

(٣) انظر : الأبكار ١/ ٢٠٨ ب – ٢١٠ب .

المسألة الثالثة

المكان والزمان

من أهم الأعراض التى تقوم بالأجسام ما يسمى لدى المتكلمين «الأكوان الأربعة» وهى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون[١] . والكون هو ما يوجب اختصاص الجوهر أو الجسم بحيزه أو مكانه[٢] . وقد أجمع العقلاء على وجود المكان خلافا لطائفة من قدماء الفلاسفة ، فإنكارهم يقرب من جحد الضرورة[٣] . فإنا نرى الأشياء تتبادل المحالّ ، ونعلم أن الجسم الثانى قد حل فيما كان الأول حالا فيه عليه وهذا هو المعنى بالمكان[٤] . ثم يعرض لتعريف المكان فيقول : «وقد اختلف الناس فيه فمن قائل ما يستقر الشيء عليه كمقعد الإنسان من الأرض .. فقال أفلاطون : مكان الجسم هيولاه ، فإن المكان ما كان قابلا لتعاقب الأجسام عليه . ومنهم من قال :

مكان الجسم صورته ، ومنهم من قل مكان الجسم هى الأبعاد التى بين غاياته ، ومنهم من قال المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى .. ومنهم من قال المكان هو الخلاء[٥] .

ويناقش الآمدى هذه الآراء جميعا ليخلص إلى قوله : «فالأشبه بالمكان أنه السطح على ما قال به الفلاسفة . أو ما هو اللائق بأصول أصحابنا : أن المكان إنما هو الجواهر المجتمعة المحيطة بالجوهر أو الجسم المحاط به . وإن كنت لم أجد فى ذلك عنهم نصا ، لا فى هذا ولا فى غيره فيما يرجع إلى معنى المكان ،

---

(١) انظر : الأبكار ٢/٤٨أ وشرح الأصول الخمسة ص ٩٥ وما بعدها .
(٢) الأبكار ٢/٤٨ب .
(٣) نفس المصدر ص ٤٩ ب .
(٤) انظر : الأبكار ٢/٤٩ ب ، ٥٠ أ .
(٥) الأبكار ٢/٥٠ب ، ٥١ أ .

ولعل غيرى قد اطلع عليه»(١) . وقد ذكر الأشعرى هذا القول الأخير ضمن خمسة أقوال للإسلاميين فى تعريف المكان ، ولكنه سردها حاكيا دون أن يشير إلى رأيه الخاص . والآمدى يفطن ههنا إلى أن التطبيق الطبيعى لفكرة الجواهر والأعراض يفضى إلى تجزؤ المكان ، وأنه مجموعة جواهر متجاورة . ولما كان التجاور والالتئام نفسه عرضا كالافتراق فإن التماسك والامتداد البادين فى الأمكنة إنما هو بخلق الله تعالى .

ثم يعرض الآمدى بعد ذلك لأمر يتصل بمسألة المكان وهو وجود الخلاء ، ولكنه يستعرض حجج المثبتين له والنفاة ، ويورد عليهما الإشكالات قائلا فى النهاية :فالمسألة عند الطرفين غير يقينية عندى، ومن ظهر له اليقين فعليه باعتقاده»(٢) . وقد سبق أن أشرنا إلى اعتراضه على دليل (الممكن والواجب) بأنه يقوم على افتراض خلاء وراء العالم ، وهى مسألة مشكوك فيها فى نظره، ولذا فهو يتوقف فى المسألة (فى الأبكار) ثم يميل فى (غاية المرام) إلى قريب من موقف المشائين فى نفى الخلاء .

أما الزمان : فقد اختلف الناس فيه : فمنهم من قال إنه لا وجود له أصلا، ومنهم من قال إنه موجود . ثم اختلف القائلون بالوجود فمنهم من قال إنه لا وجود له فى غير الأذهان ، ومنهم من قال إنه موجود فى الأعيان(٣) . ثم يقول: «ومن هؤلاء من قال إنه جوهر لكنه متجدد ، وآخرون قالوا إنه جوهر باق وهو جرم الفلك ، وأما من قالوا إنه عرض فقال بعضهم هو عبارة عن نسبة لموجود لم يزل ولا يزال إلى ما ليس بأزلى ويزول ، وقال آخرون إنه مقارنة موجود لموجود ، وقال آخرون منهم بل هو مقدار الحركة الفلكية»(٤) .

---

(١) الأبكار ٢/٥٢ أ .

(٢) الأبكار ٢/٥٣ ب .

(٣) الأبكار ٢/٦١ب .

(٤) انظر : الأبكار ٢/٦١ ب .

ثم يناقش الآمدى هذه الآراء جميعا مفضلا الرأى الأخير – وقد نسبه الأشعرى فى «المقالات» إلى الجبائى (١) – : «فإذن ليس هو إلا مقدار الحركة وهو ما تطابقه الحركة وتقع فيه .. وهو على التقضى والتجدد ، وبين كل جزأين منه آن ، وهو نهاية الزمان ومقطعه .. وليس بجوهر لأنه لو كان جوهرا لم يخل إما أن يكون من الجواهر المحسوسه أولا .. فإن كان الثانى خرج عن أن يكون فيه الجوهر المحسوس .. وإن كان محسوسا فلابد وأن يكون فى زمان ، فإن كان نفسه فهو محال ، وإن كان فى غيره لزم التسلسل . فقد ثبت أن الزمان عرض ، ومن جملة الأعراض مقدار ، ومن المقادير متصل ، ومع اتصاله فعلى التقضى والتجدد . فهو أحد أنواع الكم . وبطل كل ما قيل من المذاهب فيه»(٢) .

ونلاحظ أنه هنا يلتقى مع ما نسبه إلى الأصحاب فى شأن المكان ، من حيث تأكيد الخلق الإلهى المتجدد لهذا العرض المتجدد كل لحظة ، والذى يبدو سيالا كالماء الدافق من الصنبور ، كما يمثل الآمدى لتتابع الأعراض . ولكنه ليس إلا أمثالا متجاورة ، يخلقها الله سبحانه شيئا بعد شىء فيحفظ عليها دوامها ، ودوام الكائنات التى تعرض لها . إن العادة فقط هى التى تظهر لنا الكون واحدا ، فى امتداده ، ولكنه فى الحقيقة فى تغير مستمر ، وغليان دائم ، والقدرة الإلهية فاعلة فيه أبدا(٣) .

ومع تفضيل الآمدى لهذا الرأى فإنه لا يطمئن إليه كل الاطمئنان ويقول : «واعلم أن هذا هو أشبه ما قيل فى الزمان ، ومع هذا ففيه نظر ؛ إذ لقائل ان يقول : لا نسلم أن المفهوم من الزمان أمر وجودى(٤) . ويفيض الآمدى فى

(١) انظر : مقالات الإسلاميين ١١٦/٢ .
(٢) الأبكار ٦٢/٢ب – ٦٣أ .
(٣) نشأة الفكر ٥٣٩/١ .
(٤) الأبكار ٦٣/٢أ .

بيان هذا الاعتراض وما يترتب على كون الزمان وجوديا من مشكلات ، إلى أن يقول : وهذه المحالات إنما لزمت من القول بوجود الزمان فلا وجود له ، وعلى هذا فلا بعد فى قول القائل إن الزمان هو ما يقدره المقدر ويفرضه الفارض من مقارنة موجود لموجود .. وإن سلمنا أنه موجود ، لكن ما المانع أن يكون وجوده فى الأذهان لا فى الأعيان» .

وهكذا ينتهى الآمدى إلى أن الزمان مجرد فكرة انسانية ينتزعها الذهن من جريان الحوادث الكونية ، ونسبة بعضها إلى بعض . وإذن فالزمن لا يحدث إلا مع حدوث العالم ووجود الإنسان المقدر ، وهو رأى يتسق تماما مع فكرته التى أكدها مرارا عن خلق العالم من أنه يتم من غير مادة وفى غير زمان ، ومع ما رد به على القائلين بالقدم من أن الزمان جزء من العالم فكيف يتقدم عليه ؟ وأن وجوده تعالى غير زمانى بل هو أزلى خارج عن حدود الزمان والمكان، سابق على وجودهما . إنها التفرقة بين «الأزل» و «الزمان» التى يرى أستاذنا الدكتور محمود قاسم أنها الطريق السليم إلى حل معضلة القدم والحدوث، والتى سبق للكندى وابن رشد أن قالا بها فى قوة ووضوح[1] ، وقد نجدها عند بعض المتكلمين أيضا[2] .

(١) انظر : ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٠١، ١٧٤ .

(٢) انظر : مقالات الإسلاميين للأشعرى ١١٦/٢ ، ١١٧ واللمعة للحصنى بتحقيق الكوثرى ص ٢٨ والمآخذ ٧٥ أ ، ٧٦ب .

المسألة الرابعة

الحركة والسكون

يبدأ المتكلمون بعرض مفهوم الحركة عند الفلاسفة : «والذى عليه إجماع الفلاسفة أن الحركة معنى وجودى ، وعبروا عنها بأنها استبدال حالة قارة فى المحل بأخرى ، يسيرا يسيرا لا دفعة واحدة»(١) . وهى عندهم تشمل الانتقال المكانى ، والتغير فى الكيف كالاسوداد والاحمرار التدريجى ، وفى الكم كالنمو والذبول والتكثف والتخلخل ، والحركة فى الوضع كقيام الجالس ، دون تغير فى المكان أو الكيف . وأما السكون فعبارة عن عدم الحركة فيما من شأنه أن يكون قابلا لها(٢) .

ولكنهم ينتقدون هذا التعريف على أساس من نظرية «الجوهر والعرض» وما يترتب عليها من تفسير للمكان فيقول أحدهم : «ما ذكروه فى رسم الحركة فغير صحيح ، فإنا لو فرضنا مكانين لا يفصلهما ثالث ، وفرضنا جوهرا تحرك من أحدهما إلى الآخر ؛ فإما أن يقال بأن تلك الحركة متجددة أو غير متجددة: فإن قيل بالتجدد فكل جزء منها فلابد أن يقطع جزءا ومكانا غير ما يقطعه الآخر ، ويلزم من ذلك أن يكون بين المكانين المفروضين أمكنة أخرى ، وهو خلاف الفرض. وإن قيل بعدم التجدد فلم يصح ما ذكروه فى حد الحركة»(٣) ؛ أى أنها تغير يحدث ، يسيراً يسيرا لادفعة واحدة .

ولكن تفسير الفلاسفة للحركة مرتبط بتصورهم للمادة وقبولها للتجزؤ – ولو فرضنا– الى مالانهاية له ، خلافا لما يراه المتكلمون من استحالة التجزؤ إلى مالا نهاية له فعلا ووهما . ونظراً لارتباط فكرة الحركة بالمادة وبنيتها نجد

---

(١) الأبكار ٢/٥٣ ب .

(٢) انظر : نفس المصدر والصفحة .

(٣) نفس المصدر والصفحة .

النظام ، حين قال ببطلان الجوهر الفرد ، وإمكان التجزؤ إلى ما لا نهاية ، ذهب إلى تفسير الحركة بما سماه «الطفرة» وهو أن الجسم قد يكون فى مكان ثم يطفر منه إلى غيره دون أن يمر بما بينهما[1] . وقد عارض المتكلمون فكرة الطفرة . والأشاعرة ومعهم أكثر العقلاء[2] -كما يقول الآمدى- على أن اسم الحركة والسكون لا يطلق على غير الحصول فى المكان والخروج عنه ، ثم قالوا بأن الخروج من المكان الأول والدخول فى الثانى هو الحركة ، أما الكون الثانى فى الزمان الثانى سواء فى المكان الأول أو فى المكان الثانى بعد الانتقال إليه فسكون . واختلفوا فى بعض التفصيلات كحالة الجوهر أول خلقه أهو متحرك أم ساكن ؟ وكذا حول كونه الأول فى المكان الثانى هل حركة أو سكون إلى غير ذلك ؟ والآمدى يعارض من يقول إن الكون الأول فى المكان الثانى سكون – مع أن هذا هو قول الأئمة كالقاضى وأبى المعالى – كما يذكر الآمدى – لأنه هو نفس الخروج من المكان الأول وهو حركة بالاتفاق فكيف يكون سكونا به؟[3] .

ونلاحظ على هذا التعريف أنه يربط الحركة بالمكان والزمان ، وأنه يقوم أصلا على فكرة الجواهر والأعراض ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى أنه يعتبر السكون[4] أمرا وجوديا وهو الحصول فى المكان زمنا ثانيا ، مع أنه يعتبر – عند البعض – مجرد عدم الحركة .

---

(١) انظر : الفرق بين الفرق ١١٣ – ١٢٣ ونشأة الفكر ٥٦٨/١ – ٥٦٩ .

(٢) فى رسائل إخوان الصفا قسم ٢ الرسالة الأولى ص ٨ هذا هو تعريف الحركة عند جمهور الناس .

(٣) انظر : الأبكار ٥٤/٢أ .

(٤) انظر : نشأة الفكر ٥٥٣/١، ٥٥٤ ، ٥٦٨ – ٥٧١ .

المسألة الخامسة

العلية وفكرة العادة

إذا كانت الأجسام مكونة من جواهر ومن أعراض تقوم بها ، فكيف تتعاقب هذه الأعراض المختلفة من حركة أو سكون ، أو اجتماع أو افتراق ، أو غير ذلك من الأعراض ، على الموجودات المختلفة ؟ هل يتم ذلك بمحض الصدفة أم هي تخضع لنظام مطرد وقانون محكم ؟.

هنا يلجأ الأشاعرة - بحكم منطق المذهب - إلى فكرة «العادة» وملخصها:

(أ) أن الله تعالى هو الفاعل والمؤثر بقدرته المباشرة في كل ما يحدث ويتجدد في الكون من أعراض وغيرها ، ولا تأثير للأجسام بعضها في بعض سواء بتماثلها أو تباينها من حيث عناصرها الأولى: «وإن سلمنا اختلاف طبائع العناصر وصورها ، ولكن لا نتصور فعل البعض في البعض وانفعاله عنه، فإنا قد قلنا انه لا فاعل ولامؤثر غير الله»[1] .

(ب) ولكن جرت عادته تعالى أن يربط كل حادث من هذه الأمور بجملة علامات أو مناسبات أو ظروف تصاحبه ، فهو دائما مقارن لها ، ويمكن تسميتها أسبابا بهذا المعنى . وهو أن الله تعالى لايخلق المسبب عادة إلا عند حصول السبب، فهو بقدرة الله لا بنفس السبب، وإن كانا متلازمين في الوقوع . وهذا التلازم هو الذى دعا البعض إلى القول بتأثير الأفلاك في عالمنا «ولو قدرت صحته وأن وقوع الآثار الحادثة ملازم لحركات الكواكب والأفلاك، فغير لازم أن تكون هي عللها والأسباب الموجبة لها، لما أنه لا مانع من أن يكون الخالق والبارئ هو الله تعالى ، وقد أجرى العادة بوجود الحادثات

---

(١) الأبكار ٣٨/٢ أ، ب .

ووقوع التأثيرات عندها»(١) .

(جـ) إن هذا الترابط أو الاتساق بين الأسباب الظاهرية ومسبَّباتها مطرد دائما ، فيما يتعلق بتجاربنا وعاداتنا ونظرتنا إلى الظواهر الكونية ، ولكنه ليس بلازم ولا ضرورى فى ذاته من وجهة النظر العقلية،فإن للعقل أن يفترض - دون أن يقع فى التناقض - أن الله تعالى ، الذى أجرى العادة بحصول الأشياء على هذا النحو ، قد يغير هذا النظام المعتاد ويستبدله بغيره ، على سبيل الإعجاز المؤقت ، إذا سبق فى علمه ذلك ، لكن من المقطوع به أن مثل هذا التغير مستحيل بالنسبة إلى عاداتنا نحن . ومعنى هذا تأكيد مبدأ الاطراد والنظام من الناحية الواقعية ، وإن كان التغيير ممكنا عقليا بالمعنى الذى أسلفنا . والغرض من ذلك تأكيد القدرة الإلهية وبيان إمكان المعجزات أما من أرادوا الطعن فى دلالة المعجزة بناء على قول الأشاعرة بفكرة العادة هذه : «إن من أصلكم جواز انقلاب العوائد ، واطراد مالم يعهد، وعند اطرادها فلا يخفى أنها تخرج عن أن تكون معجزة ، وإذا كان كذلك فما الذى يؤمننا من اطراد معجزته ، وعموم وقوعها بعد تحديه بنبوته ؟»(٢) فيرد عليهم بأن : «ما ذكروه من تجويز انخراق العادات فى زمننا ... إنما يستحيل بالنظر إلى العادات لابالنظر إلى العقليات»(٣) .

إن فكرة الإعجاز نفسها هى مجرد استثناء يؤكد خضوع هذا العالم لنظام مطرد ، يتمثل فى «القوانين العلمية أو السنن الكونية» وفى تحليل القاضى الباقلانى لمعنى «العادة» يصل إلى حقائق هامة ، منها تأكيد فكرة النظام ، وبيان أن هناك مستويات للنظم «المعتادة» ، أو بعبارة أخرى للقوانين فى هذا الكون ، وأنها جميعا قابلة للانخراق ، إذا ماشاء واضعها - وهو الله تعالى - ذلك .

(١) غاية المرام ٨٣أ - ص ١٩٣ قسم ثان.
(٢) غاية المرام ١٢٣أ - ص ٣٠٢ من القسم الثانى .
(٣) السابق ١٢٨أ - ص ٣١٦ .

إن العادة إنما هى تكرر علم العالم بوجود الشئ المعتاد على طريقة واحدة ، إما بتجدد صفته على نحو منظم ، أو ببقائه على حال واحدة .. فالشىء المعتاد هو الأمر المتكرر على وجه واحد . والعادات على ضروب ، فمنها عادة يستوى فيها جميع الناس ، ومنا ما ينفرد به بعض الناس دون بعض .. ومنها ما يكون عادة لأهل عصر دون غيرهم ، ومنها ما يكون عادة للملائكة دون الإنس ، وعادة للجن دون الملائكة والإنس ، وربما كانت عادة للإنس دون غيرهم .

فالصعود إلى السماء والنزول منها ليس خارقا لعادة الملائكة ومسترقى السمع من الجن ، وإن كان مثله خارقا لعادة الإنس .. وكذلك فليس انبساط الجن وانقباضه ناقضا لعادة الجن ، ولكن مثله ناقض لعادة الإنس ، فهذا يبين أنه لا يجب تساوى الخلق أجمعين فى العادات ولا فى انخراقها[1] .

وهذا الفصل الواضح الذى نجده عند الباقلانى ، بين الاطراد المسلم به والعلية الجوهرية التى ترى فى الأشياء قوى فاعلة مؤثرة بعضها فى البعض الآخر ، يعبر عنه أشعرى متأخر كالشريف الجرجانى إذ يقول : «ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا باطراد العادة بخلق بعضها عقب بعض ، كالإحراق عقب مماسة النار ، والرى بعد شرب الماء ، فليس للمماسة والشرب مدخل فى وجود الإحراق ، بل الكل واقع بإرادته واختياره تعالى»[2] . ويقرر – فى نفس الوقت – فى موضع آخر أن إمكان حدوث نقائض ما جزمنا به من الأمور المعتادة لا ينافى الجزم بوقوعها ، أى تلك الأمور العادية ، جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتشكيك ، فقد ثبت أن الجزم فى العاديات صحيح ومقبول ، وليس فيها احتمال النقيض القادح فى الجزم ، وأما احتمال النقيض بمعنى

---

(١) انظر : كتاب البيان للباقلانى (ط بيروت) ص ٥٠ – ٥٣ ، وانظر له أيضا التمهيد ٥٧-٥٩ .

(٢) شرح المواقف ٢٤٢/١ .

إمكانه الذاتي فليس بقادح فيها[1] .

إن فكرة العادة الأشعرية فكرة دقيقة ، تتسق مع أصول المذهب القائمة على شمول القدرة ، وحرية الإرادة الإلهية[2] . وهى ترتبط أيضا بمسألة النبوة والمعجزات ، وإن لم يكن هذا هو الهدف الأوحد من ورائها . وهى فى نفس الوقت ، لا تعارض «العلم» الذى يقوم على أن الطبيعة تخضع لنظام مطرد ينبنى على اتساق محكم «فالمنهج العلمى -كما يقول أستاذنا الدكتور قاسم- يعتمد على مبدأ الحتمية القائل بأن الطبيعة تخضع لنظام مطرد عام ، وقد كان العلماء ينظرون حتى القرن الماضى إلى هذا المبدأ على أنه مطلق ، لكن تغيرت نظرتهم إليه فى القرن الحالى ، فأدخلوا فى حسابهم فكرة الاحتمال ، فأصبحت الحتمية نسبية لا مطلقة»[3] . وهذه نقطة أوفاها أستاذنا بيانا فى كتابه (المنطق الحديث ومناهج البحث)[4] . ولكن الجديد فى البحث الذى ننقل عنه هنا أنه يحكى عن ابن عربى فكرة قريبة من فكرة العادة الأشعرية : فالعلاقات السببية .. أمور معتادة قد وضعها الله فى الكون ، فاذا تنبأ الفلكى بالخسوف فلا يقال إنه حصل علما ، لأن الأحوال التى يبنى عليها إنما هى عن وضع إلهى وترتيب عالم حكيم استمرت به العادة . فى حين أن العالم المؤمن يرى أن الأمور «لابد من أن تقع دائما على هذا النحو ، إن أبقى الله الترتيب على حاله ، وسيَّره فى المنازل على قدره ، ولم يخرق العادة به»[5] . وهكذا لا ينفرد الأشاعرة بهذه الفكرة ، وهى أن الارتباط السببى عادى ، لا ينبع من قوة جوهر الأشياء وطبيعتها ، بل يستند إلى إرادة العالم الحكيم الذى

---

(١) انظر : السابق ١٧٢/١ .

(٢) انظر : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ١٠٨-١١٠ .

(٣) فى بحث (الخيال عند ابن عربى) ص ٧٠، ٧١ .

(٤) انظر : الكتاب المذكور ص ٥٨ - ٧٣ .

(٥) الخيال عند ابن عربى ٧١، ٧٢ .

خلقها(١)، وإن كان ابن عربى حريصا على تأكيد أهمية الأسباب وتأثيرها بإذن الله تعالى وحفظه لها أسبابا مؤثرة ، وينتقد هؤلاء المتظاهرين بإهمال الأسباب وهم عبيد لها فى الحقيقة(٢) .

ويرى أستاذنا الدكتور النشار أن نضوج فكرة العادة على أساس الاقتران بين ما يعتقد فى الحقيقة سببا وما يعتقد فى الحقيقة مسببا قد تم خلال بحث طويل فى المدرسة الأشعرية ، متسقا مع روح القرآن والسنة منبثقا منهما . وكانت الغاية من وضع فكرة العادة معارضة فكرة العلية الأرسطية وإقامة تصور مخالف لها(٣) . كما يشير إلى أن من أهدافها أيضا معارضة فكرة المعتزلة القائلة «إن الاسباب موجبة لمسبباتها» والتى تجسمت فى مبدأ «التولد» الطبيعى وفى فكرتهم عن خلق أفعال العباد(٤) . هذا وقد تعرض الآمدى لفكرة التولد الاعتزالية وتحدث عنها طويلا(٥) ، وبعد أن استعرض أدلة الأصحاب على إبطالها ونقدها قال : «فالواجب أن يكتفى فى إبطال التولد على العموم بما أسلفناه من الدليل فى امتناع وجود موجد غير الله تعالى ، وأن كل موجود ممكن ليس إلا بالله تعالى»(٦) .

أما أبو المعين النسفى الماتريدى فإنه يؤكد نفس الفكرة فى قوله : «وعندنا أن الدواء سبب والشفاء من الله ، ورؤية الشفاء من الدواء أو الطبيب كفر ، بل

---

(١) انظر : فى بيان هذه الفكرة والدفاع عنها وعدم تعارضها مع العلم كتاب (القول الفصل) للمرحوم الشيخ مصطفى صبرى ٣٠ وما بعدها وانظر أيضا (المجددون فى الاسلام) للمرحوم الأستاذ امين الخولى ص ٥١، ٥٢.

(٢) الخيال عند ابن عربى ٧٣ .

(٣) نشأة الفكر ٣٨٨/١ .

(٤) السابق ٥٤٦ - ٥٤٩ .

(٥) ٢٧٢/١أ- ٢٧٥أ.

(٦) الأبكار ٢٧٥/١ وانظر نقد ابن حزم لفكرة التولد ولفكرة العادة الأشعرية أيضا فى الفصل ٥/٥٩٠-٦٠٢.

الشفاء من الله ؛ لأنه اتخذ شريكا مع الله فى الشفاء . والكسب والرزق من الله تعالى ، ورؤية الرزق من الكسب كفر . ولبس الثياب سبب دفع الحر والبرد ، ودافع الحر والبرد هو الله تعالى»[1] .

وربما كانت فكرة معمر عن المعانى اللامتناهية التى تصحب كل حادث فى الكون ، وتعطى الفعل لما تحله من الأشياء عدولا عن الموقف الاعتزالى إلى ما يشبه موقف الأشاعرة[2] .

كما أن الأشاعرة مع قولهم بالعادة – وربما بسبب قولهم بها – استطاعوا أن يسهموا فى كشف المنهج الاستقرائى العلمى المعبر عن الروح العربى الإسلامى كما يرى أستاذنا الدكتور النشار[3] .

ورغم هذا فقد تعرضت فكرة العادة الأشعرية للنقد فى القديم والحديث ، فكان الحنابلة يرمون الأشاعرة بأنهم القائلون بأن النار لا تحرق والماء لا يروى، مما اضطر العز بن عبد السلام للرد عليهم فى عقيدته التى رواها السبكى فى طبقاته[4] : «والعجب أنهم يذمون الأشعرى بقوله : إن الخبز لا يشبع والماء لا يروى والنار لا تحرق ، وهذا كلام أنزل الله معناه فى كتابه ، فإن الشبع والرى والإحراق حوادث انفرد الله بخلقها .. ﴿ وما رميت إذ رميت – وأنه هو أضحك وأبكى ﴾ ... الخ»[5] .

وكان من أكبر المعارضين لهذه الفكرة ابن حزم[6] ، وابن رشد ، وابن تيمية ، وأستاذنا الدكتور النشار يعتبر معارضة ابن تيمية للفكرة الأشعرية

---

(١) بحر الكلام ص ٣٦٠ – ٣٧٢ .

(٢) نشأة الفكرة ١/٥٨٣ – ٥٨٥ .

(٣) مناهج البحث ٢١٧– ٢١٨ .

(٤) انظر : الطبقات للسبكى ٥/٨٥ وما بعدها .

(٥) السابق ٥/٩١ .

(٦) الفصل ٤/٢١٨ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٥/٥٩، ٦٠ .

سقطة منه مبعثها التعصب(١) ، مع أن الرجل وإن اعترف بالأسباب يقرر مع ذلك أن الله خالق كل شيء ، فهو الذى جعلها أسبابا بقدرته وإرادته ، كما يخلق المسببات بأسبابها فيخلق السحاب بالريح والمطر بالسحاب والنبات بالمطر ، والأشياء تضاف إلى خالقها باعتبار وإلى أسبابها باعتبارآخر ؛ فهى من الله مخلوقة له فى غيره ، كما أن جميع حركات المخلوقات وصفاتها منه ، وهى من العبد صفة قائمة به .. فلا شركة بين العبد وبين الرب لاختلاف جهة الإضافة(٢) .

وقد سبقه ابن رشد إلى هذا المعنى وبين عدم التعارض بين ما أجمع عليه المسلمون من أنه لافاعل إلا الله ، وبين وجود الأسباب المؤثرة فى العالم ، إذ هو مخترع الأسباب ، وكونها أسبابا مؤثرة هو بإذنه وحفظه(٣) . ويرى شيخنا الهراس أن ابن تيمية متأثر فعلا بابن رشد فى هذه المسألة ، وفى الحق أن ابن رشد وفّى هذه المسألة حقها، وأعطى لفكرة النظام أو بعبارة أخرى فكرة «القوانين» المستندة إلى الإرادة الإلهية وضوحا وقوة قد لا نجدهما عند غيره ، ويكفى أنه اعتمد عليها فى إثبات وجود الله ووحدانيته ، وفى بيان حدوث العالم ، وفى كثير من المسائل الإنسانية كالقضاء والقدر ، والجور والعدل وغيرها(٤) .

√ ويبدو لى أن فكرة الأشاعرة عن العادة – وإن لم تكن هى المعبر الوحيد عن روح الإسلام فى هذا الصدد – مقبولة وناجحة إلى حد كبير ؛ فهى ترعى جانب القدرة الإلهية وشمولها كما أنها لا تعارض الأساس العلمى القائم على

---

(١) انظر : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ص ١٦٨، ١٦٩ ونشأة الفكر ١/٣٨٧ ، ٣٨٨.
(٢) انظر : مناهج الأدلة ومقدمته ١١٧ – ١١٩، ٢٣١ – ٢٣٣ .
(٣) منهاج السنة ٢/٢٦ وانظر ابن تيمية السلفى ١٨٠– ١٨٢ .
(٤) انظر : فى هذا كتاب أستاذنا الدكتور قاسم عن «ابن رشد وفلسفته الدينية» وكتاب مناهج الأدلة لابن رشد بتحقيقه مع مقدمته فى نقد المدارس الكلامية .

اتساق الكون واطراد الظواهر الكونية ، وهى فى الوقت نفسه تربط الضمير المؤمن بالله عز وجل فلا يركن إلى سواه وقد لاحظ ابن تيمية من قبل هذا المعنى ولكنه رأى فيه ضربا من (الفناء) قد يكون ممهدا لمزاعم الاتحادية وأصحاب وحدة الوجود ، وذلك عن طريق الانتقال من أنه لا فاعل إلا الله إلى أنه لاموجود إلا الله[(١)]، وهى فكرة لها أخطارها على العقيدة الدينية نفسها[(٢)].

أما فكرتهم عن الحكمة أو الغائية فى الكون فهى موضوع الفقرة التالية .

الحكمة :

تقوم هذه المشكلة أصلا على تصور المتكلمين للإرادة الإلهية ، أهى مطلقة لا تخضع لمعايير الحسن والقبح والعدل والظلم ؟ أم هى مرتبطة بمراعاة الحكمة والعدل والمصلحة[(٣)] ؟ والقرآن يصرح بوصفه تعالى بالحكمة : ﴿ كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ﴾[(٤)] و﴿ أليس الله بأحكم الحاكمين ﴾[(٥)] ، وهو فى مواطن عدة يشير إلى أن ما قد يبدو خلوا من الحكمة أو المصلحة من أفعاله تعالى ، هو فى الحقيقة أكثر انطباقا معها ، كما نجده فى قصة الخضر وموسى عليه السلام[(٦)] .

ولكن المعتزلة وضعوا أصلهم فى العدل ومعناه موافقة أفعاله تعالى لما يقتضيه العقل الإنسانى من المصلحة والحكمة والحسن ، وعدم صدور القبيح أو الشر

---

(١) انظر : رسالة الاحتجاج بالقدر ص ١٢ وما بعدها .

(٢) انظر : فى هذا تاريخ فلسفة الإسلام للدكتور هويدى ١/١٣، ٣١٤ ، ٣٣٦.

(٣) انظر : هذه الفكرة فى مقدمة مناهج الأدلة لأستاذنا الدكتور قاسم ص ٨٨ ، ٨٩ ، وكتابه دراسات فى الفلسفة الإسلامية – فكرة العدل .

(٤) الآية الأولى من سورة هود .

(٥) الآية الثامنة من سورة التين .

(٦) انظر : تفسير هذه الآيات عند ابن كثير ٣/٩١ وما بعدها فى إيثار الحق ٣٧٨ وما بعدها .

عنه تعالى ، وبنوا على ذلك قولهم بوجوب الصلاح والأصلح[1] عليه تعالى.

وجاء الأشاعرة ليقولوا بعدم تعليل أفعاله تعالى ، وبنفى الأغراض والحكم والمصالح والغايات عنها ، فالله تعالى يريد ما يشاء ، ويفعل ما يريد ، وليس فى الأشياء حسن أو قبح ، ولا يجب عليه تعالى شىء قط ، فلا صلاح ولا أصلح ؛ إذ هو متصرف فى ملكه ، فكل ما يفعله عدل على كل حال[2] .

والمسألة ترتبط - كما يبدو - بعدة مسائل كلامية سنعرض لها فى إيجاز لنبين موقف المتكلمين منها ، وهى مسألة التحسين والتقبيح العقليين ، ومسألة إيجاب الصلاح والأصلح على الله، ثم ما يترتب على ذلك أخيرا من نفى الحكمة والغرض عن أفعال الله تعالى أو إثباتهما .

أولا - التحسين والتقبيح :

هل فى الأشياء قبح أو حسن ذاتى ، وهل يسع العقل إدراكهما وحده ، وما دور الشرع فى ذلك؟

لعل المعتزلة هم أول من أثار تلك المشكلة متأثرين فى هذا بموقفهم من العقل وأحكامه من جهة ، وبحرصهم على تأكيد الأصل الأول لهم وهو التوحيد من جهة أخرى ؛ فالله منزه عن الظلم وفعل القبائح حتى لا يشبه المخلوق[3] . وإذن فلا محل للقول بأنهم متأثرون فى هذا بأفلاطون كما يقول الدكتور ألبير نصرى نادر ، فالواقع أن هذه المسألة قد بدأت على يد واصل نفسه وأنها «مشتقه من التوحيد أعنى فكرة الله عند المعتزلة ، إذ يعتبرونه تعالى كلى الكمال» ، كما يقول الدكتور نادر نفسه[4] .

(١) انظر : شرح الأصول الخمسة ٣٠١ وما بعدها الفكر ١/٤٧٩ - ٤٨١ .

(٢) انظر : اللمعة للحلبى ٤٤، ٤٥ وموقف البشر ١٤٠ ونشأة الفكر ١/٤٧٩ ومقدمة مناهج الأدلة ٩٢، ٩٩ .

(٣) انظر : نشأة الفكرة ١/٤٨٠ ومقدمة مناهج الأدلة ص ٨٩.

(٤) فلسفة المعتزلة ٢/ ٧٢ - ٧٣ .

والحق أن موقف المعتزلة من مسألة الحكمة ووجوب الصلاح والأصلح على الله ناشئ من قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين[1] ، فهم يرون أن الحسن والقبح أمر ذاتى فى الأشياء وأن العقل يدرك ذلك بالبداهة أو النظر ، وقد تخفى عليه أشياء فيكشف عنها الشرع ، لكنه سبيل لإدراكها فقط ، لا لإنشائها[2] .

و قد اتفق مع المعتزلة فى الرأى الفلاسفة الإسلاميون ، والكرامية والخوارج[3] من المتكلمين[4] . ونستطيع أن نضيف أيضا – فى القول بأن من الحسن ما يكون ذاتيا وأنه قد يدرك عندئذ بالعقل – الماتريدية[5] . والشيعة الإمامية[6] ، وابن رشد[7] ، وابن تيمية[8] الذى نسب القول به إلى أكثر الأمة[9] ، وابن الوزير اليمانى الذى نبه على تقارب الأشاعرة والمعتزلة فى هذا الصدد ونوه بدور الرازى فى ذلك ، ونقل عن الزركشى فى شرح جمع الجوامع قوله : «إن القبح واستحقاق الذم عليه ثابت بالعقل ، وأما العقاب فمتوقف على الشرع ، وهو الذى ذكره أسعد بن على الزنجانى من أصحابنا الشافعية ، وأبو الخطاب من الحنابلة ، وذكرته الحنفية وحكوه عن أبى حنيفة ، وهو المنصور ؛ لقوته من حيث الفطرة وآيات القرآن المجيد ، وسلامته من الوهن والتناقض»[10] . أما ابن حزم فقد مال إلى قريب من موقف

(١) انظر : ص ٢١٤ قسم ثان والأبكار ١/١٧٤ ب .
(٢) انظر : الأبكار ١/١٧٤ أ ، ب وص ٢١٤ ، ٢١٥ من القسم الثانى .
(٣) انظر : ص ٢١٤ من القسم الثانى والأبكار ١/١٧٤ ب .
(٤) السباق .
(٥) انظر : بحر الكلام ١٥–١٧ ومقدمة مناهج الدلة ٩٩ – ١٠١ .
(٦) انظر : عقائد الإمامية ١٨ – ٢٠ .
(٧) انظر : مناهج الأدلة ومقدمته ١٠١ – ١٠ ، ٢٣٤ – ٢٣٩ .
(٨) انظر : الاحتجاج بالقدر ١٤ – ١٧ وابن تيمة السلفى ١٨٣ .
(٩) انظر : فتاوى ابن تيمية ٥/٢٤٧ .
(١٠) انظر : إيثار ٣٧٧ – ٣٧٩

الأشاعرة(١) وأما الزيدية فانقسموا بين الاتجاهين(٢) .

وهكذا نجد أن أكثر الطوائف تميل إلى جانب المعتزلة فى هذه المسألة ، غير أن الكثير منهم لا يوافقونهم على ما بنوه على ذلك من نفى إرادته – تعالى – للشر وخلقه له ، أو من وجوب بعض الأفعال عليه تعالى صلاحا أو أصلح .

أما رأى الأشاعرة أو (أهل الحق) كما يعبر أحدهم فهو : «أن كلا من الحسن والقبح ليسا بذاتيين للأشياء ، وأن الحسن ما أذن فيه الشرع ووعد بالثواب عليه والقبيح بعكسه . ولكنه يضيف بعد ذلك أن تحسين العقل وتقبيحه خاضع لأمور عرضيه ونسب إضافية ، فالحسن إذن ليس إلا ما أذن فيه أو مدح على فعله شرعا ، أو ما تعلق به غرض عقلا . وكذلك القبيح فى مقابلته»(٣) .

ويبدو أنه يحس أن هذا ضرب من التطور في المذهب الأشعرى ، ولذا يحاول تأويل قول القدماء من أسلافه : «إن الحسن والقبيح ليس إلا ما حسنه الشرع أو قبحه» بأنه ضرب من التوسع فى العبارة ؛ إذ لا سبيل إلى جحد أن ما وافق الغرض من جهة المعقول وإن لم يرد به الشرع المنقول يصح تسميته حسنا(٤) . وهذا التأويل صحيح بالنسبة إلى متأخرى الأشاعرة أى الجوينى ومن بعده(٥) ، وإن كنا لا نجد هذا المعنى فى لمع الأشعرى ولا تمهيد الباقلانى ولا أصول البغدادى . فهو اتجاه تطورى واصله الرازى فيما انتهى إليه من القول بالتحسين والتقبيح العقليين ، ورده إلى ثلاثة أمور هى : البلوغ لما هو

---

(١) انظر : الفصل ٣/٧٤ ، ٧٥ ، ٩٨ ، ١٨٧ .
(٢) انظر : مقالات الإسلاميين ١/١٣٨ ، ١٣٩ .
(٣) غاية المرام ٩١ب – ص ٢١٦ ق ث .
(٤) غاية المرام ٩١ب – ٢١٦ ق ث .
(٥) انظر : الإرشاد للجوينى ٢٦١ والاقتصاد للغزالى ٩٦ ونهاية الاقدام للشهرستانى ٣٧١ – ٣٧٣ والمعالم للرازى ٨٣ – ٨٥ .

كمال فى نظر العقل أو القصور عنه ، وموافقة الغرض أو مخالفته ، وفعل ما يستوجب الذم والعقاب أو المدح والثواب . وقرر أن العقل يستطيع أن يدرك وحده الأمرين الأولين ، وأن الكمال والنقص هما ذاتيان باتفاق كحسن العلم وقبح الجهل[1] .

ويبدو أن الرازى مال أخيرا إلى وجهة نظر المعتزلة المتأخرين ، وهم الذين قالوا إن الحسن والقبح ليسا لذوات الأشياء ، ولكن لما تقع عليه من الوجوه والأحوال ، ونسب ذلك إلى القاضى عبد الجبار[2] . وبالرجوع إلى «المغنى» نستخلص ذهابه إلى أن من الحسن والقبح ما يكون ذاتيا ومنه ما يكون عارضا ، وكلاهما يدرك بالعقل وحده أحيانا، وبالشرع أحيانا[3] . وهو على أى حال تطور كبير واقتراب من موقف الأشاعرة ، واتفاق تام مع من ذكرنا من السلفية والصوفيين والمحدثين ومن الفلاسفة أيضا ، وتأكيد لما لا حظه ابن الوزير من تقارب المذاهب الإسلامية حول هذه المسألة .

وقد يشفع لنا هذا فى ترك المناقشات التى يوردها الأشاعرة هنا فى مواجهة أدلة المعتزلة ومن وافقهم ، ولكننا نشير إلى لمحات منها كمعالم لتفكير المتكلمين فى هذا الصدد .

أ- يقرر الأشاعرة أن المرء لو خلى ودواعى نفسه ، وتجرد من مؤثرات مجتمعه وعرف قومه ، وميوله ومنافعه الشخصية ، لما حكم بتحسين شىء مما يحسنه ، أو لاختلف حكمه فى هذا . ويسوقون بعض الشواهد على ذلك كتحريم البراهمة ذبح الحيوان وجواز ذلك عند المسلمين ، وقد نجد مثل هذه

---

(١) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ٥٢٠ وما بعدها .

(٢) انظر : فخر الدين وآرؤه ٥٢٣ وما بعدها وقدحكى الآمدى هذا الرأى فى المآخذ (٥٣أ) ولم يعقب عليه .

(٣) انظر : المغنى ١٣٥/١١ وما بعدها ، ١٤٩/١٤ - ١٦١ ، ٥/٠ ، ١٩ وما بعدها .

الفكرة لدى رجال علم النفس الاجتماعى[1] ، أو بعض علماء الأخلاق المحدثين ، ولكنه يبدو لنظرنا فرضا خياليا لاسبيل إلى تحقيقه ، فضلا عن أن مفكرين آخرين يقولون إن أصول الفضائل الإنسانية مستقرة فى فطرة البشر ، ولم يوجد قط من يقول بقبح الصدق والوفاء وحسن الكذب والخيانة ، وإن صح ذلك بالنسبة إلى بعض التفصيلات والصور التطبيقية التى يمكن القول بأنها نسبية حقا[2] . ومن هذه الأمثلة أيضا الإبلاغ عن مظلوم وإسلامه لظالمه تجنبا للكذب ونحو ذلك[3] . وبعض المتكلمين قد ناقشوا هذه الأمثلة من قديم[4] ، هذا فضلا عن أن الآمدى – من الأشاعرة – يتناقض أحيانا فيما يورده من أمثلة ، فهو يناقش قبح الكذب ويقول : إننا لم نتف الكذب عنه – تعالى – لمجرد قبحه عقليا ، بل لقيام الدليل القاطع على اتصافه بالعلم المحيط ، وذلك ينافى كذبه فى أخباره . ولكنا حتى لو تساهلنا فى قبول كلامه هذا[5] ، نذكر أنه استدل على العلم بالإرادة وأثبت هذه الأخيرة بقاعدة الكمال ، وهى أن كونه غير مريد نقص فى ذاته بالنسبة لمن اتصف بالإرادة ، وهذا اعتراف بالتحسين العقلى على نحو ما قال به الرازى من قبل[6] .

ب– يحاول متأخرو الأشاعرة التعمق فى تفسير الأحكام الإنسانية ، وما قد تتعرض له من مؤثرات ، فيذكرون حب المرء لذاته ، وإيثاره ما ينفعها على ما يضرها . وميل الإنسان إلى تعميم الأحكام ، والغفلة عما ينقض ذلك من الوقائع لندرته[7] .

---

(١) انظر : مقدمة فى علم النفس الاجتماعى ط سنة ١٩٦٩ ترجمة أستاذنا د/ قاسم ٢٥٢ وما بعدها.

(٢) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ٩٣، ٩٤ وجمال الدين الأفغانى حياته وفلسفته ١٣١– ١٤٦ ، ٢١٥، ٢١٧ .

(٣) انظر : ص ٢١٧ ق ث ، والأبكار ١/ ١٧٧ أ .

(٤) انظر : شرح الأصول الخمسة ٣٠٢ – ٣٠٨ .

(٥) انظر : ص ٢٢٠ ق ث .

(٦) انظر : ما سبق فى ص .

(٧) انظر : ص ٢١٨ ، ٢١٩ من القسم الثانى والأبكار ١/١٧٨أ – ١٨٠ ب .

وهى نظرة لا تخلو من عمق ودقة ، وقد تكون صحيحة بالنسبة إلى كثير من الأحكام الإنسانية ، وقد التفت إليها الإمام الغزالى وغيره(١) ، لكنها على أية حال لا تهدم ما سبقت الإشارة إليه من الاتفاق على أمهات الفضائل ، أو على جمال الفضيلة ، وقبح الرذيلة مطلقا . والمتكلم الأشعرى لايجد بأسا من التسليم بمثل هذا الاتفاق ، ولكنه يتمسك بأنه لا يدل على أن سبب الاتفاق هو الحسن الذاتى للأمور المتفق عليها(٢) ، ونقول له هنا : وخصومك أيضا يسلمون بأن الحسن والقبح قد يكون راجعا إلى غير الذات من الوجوه والأحوال ، فلم يعد بينكما للخلاف مجال .

جـ- والشئ المؤسف أن بعض الأشاعرة يلجأ فى جدله هذا ، إلى ذكر أمثلة من الظواهر الكونية التى هى فى نظره لاغرض فيها ، ولا جدوى من وجودها فى حياة الإنسان المادية أو الروحية ، بدليل تسببها فى هلاك الكثير من الناس، وبإعراض أكثر الخلق عنها ، وضيقهم بها .

وهذا كلام يبدو متهافتا . فالعلماء الذين يكابدون البحث يقررون أن الأرض بيئة صالحة مهيئة لحياة الإنسان وازدهاره ، وأن هناك عناية فى الكون لا يمكن أن تنسب إلى الصدفة أو الاتفاق(٣) . وهذا ما يقرره القرآن الكريم صراحة ﴿ إن فى السموات والأرض لآيات للمؤمنين ﴾(٤) ، ﴿ وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه ﴾(٥) ، ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾(٦) . وقد بين ذلك ابن رشد ، واعتمد عليه بعض

(١) انظر : الاقتصاد ٩٧- ١١٠ ونهاية الاقدام ٢٧٢ ، ٢٧٣ والدراسات النفسية عند المسلمين ص وما بعدها .

(٢) انظر : ص ٢٢٠ من القسم الثانى .

(٣) انظر : مناهج الأدلة ٢٥، ٢٦ والمنطق الحديث ومناهج البحث ص ٧٣ - ٧٧ .

(٤) الآية ٣ من سورة الجاثية .

(٥) الآية ١٣ من سورة الجاثية .

(٦) الآية ٥٦ من سورة الذاريات .

المتكلمين من قبل فى إثبات وجود الله ، ومنهم الشيخ الأشعرى نفسه .

وذكره هذه الأمثلة يتعارض مع ما يقرره الأشاعرة من حسن كل ما يصدر عن الله تعالى : «واتفقوا (أى الأشاعرة) على أن فعل الله تعالى حسن بكل حال ، وأنه موصوف بذلك أبدا وسرمدا ، وافق الغرض أو خالف ، وأن ذلك مما لا يتغير ولا يتبدل بنفسه أو بإضافة . وأما ما كان من أفعال العقلاء فموصوفة بالحسن والقبح باعتبار موافقة الأغراض ومخالفتها ، أو بمعنى أن لهم فعلها»(1) . فكيف يجر الجدل إلى مثل ذلك؟ إن الهدف هو الكشف عن عجز العقل عن اكتشاف الحكمة أو مناط الحسن فى مثل هذه الأمور، لإفساد أصل المعتزلة العقلى الذى يتوهمونه خطرا على العقيدة .

ولكن المعتزلة أنفسهم - فضلا عن تعديلهم لقاعدتهم هذه - كانوا أهدى سبيلا ؛ إذ قرروا أن الله تعالى فاعل للحسن وعالم به ولا يخلو إما أن يفعله لاحتياجه إليه، وذلك مستحيل ... أو يفعله لحسنه ، فإذا بطل أحد الوجهين بقى الآخر(2). كما أجهدوا عقولهم «فى بيان وجه حسن ابتداء الله -تعالى- لخلق وإنشاء الأيام ، وفى وجه الحكمة فى التكليف»(3) ونحو ذلك مما تقف أمامه عقول الأشاعرة - ولو لدواعى الجدل المذهبى - جامدة أو جاحدة .

حقا إن العقل قد لا يكون هو الأداة المثلى لتبين وجوه الجمال والحسن والإبداع فى هذا الوجود ، ولقد أخفق المعتزلة أحيانا بسبب قصور منهجهم فى بيان الحكمة فيما تصدوا له ، كقولهم فى حكمة التكليف ومشاقه إنها ترجع إلى التمتع بالثواب بلا منة من الخالق ، وهو كلام سخيف حقا يلوذ البعض منه «بجناب الجبروت ، ويستعيذ بعظمة الملكوت»(4) والمعتزلة

(1) الأبكار 1/ 176 ب .
(2) شرح الأصول الخمسة ص 307 .
(3) انظر : المغنى 11/ 100 وما بعدها .
(4) انظر : ص 221 قسم ثان .

أنفسهم قد أحسوا بضعفه واختلفوا حوله(١) . ولكنها على كلّ حال محاولة مخلصة وإن كانت قاصرة . وربما كانت البصيرة والاندماج الروحى والوجد الصوفى هى البديل الحق عن العقل فى هذا المقام ، وهو ما نجده لدى الصوفية ، وخاصة ابن عربى الذى يقول أستاذنا الدكتور محمود قاسم فى أحد أبحاثه عنه : «ويجب الاعتراف هنا أن السياق النفسى لمعرفة الله عن طريق هذا الوجد الصوفى المشبوب بالخيال ربما كان أكثر إنسانية أو أقل جفافا من البرهنة العقلية على وجود الله ، كتلك البرهنة التى نجدها لدى المتكلمين والفلاسفة .

أليس لنا أن نتساءل إذا ما كان وصف الوحى لله بصفات شبيهة بصفات الإنسان من ضحك وفرح وتعجب وتبشش واستواء على العرش ونزول وبصر وعلم وكلام وهرولة .. أقرب إلى إثارة الخيال منه إلى قبول العقل؟» ويستشهد أستاذنا بقول ابن عربى : «وهذا كله خارج عن الدلالة العقلية ، إلا أن نتأوله فيقبله العقل» . ثم يقارن موقفه بموقف الرومانتيكيين فى أوروبا حيث سئموا البرهنة العقلية على وجود الله ، وعزفوا عن استخدام التفسير الآلى للكون عند نيوتن ، كدليل على وجوده تعالى . إنهم لا يريدون إلها يستدل عليه بالعقل ، بل يريدون إلها يشعر به وجدانهم ، فالخيال عندهم هو النبع المتدفق للطاقة الروحية(٢) . ويشير أستاذنا إلى سر النغمة العالية التى نجدها لدى الشيخ الأكبر فى تمجيد العالم ومظاهر الجمال فيه ؛ إذ هو عنده مجلى الأسماء الإلهية، والصورة الظاهرة للحقيقة الباطنة الأحدية ، ومن ثم كان الوجود كله خيرا لا شر فيه ، إن الوجود خير محض، وإن ما يراه المرء نقصا أو شرا ليس إلا عرضا لا وجود له فى ذاته ، ويستشهد لذلك قائلا : إن استقامة القوس فى اعوجاجها(٣) .

---

(١) انظر : نهاية الاقدام ٤٠٥ .

(٢) انظر : – الخيال عند ابن عربى ص ٤٩ ، ٥٠ .

(٣) السابق ص ٢١ .

إن روح ابن عربى هذه قد امتدت فى تلاميذه ، ومنهم جلال الدين الرومى صاحب المثنوى الذى يقول عنه أحد علماء الهند المعاصرين : «كان العالم الإسلامى فى حاجة إلى شخصية تستطيع أن تنفخ بقلبها الولوع ، وعاطفتها القوية ، روحا جديدة فى المجتمع الذى طغى عليه العقل على حساب العاطفة.. شخصية تستطيع أن تؤسس كلاما جديدا لايصارع المعقول ، ولا يكتفى بإفحام المجادلين، بل يحل العقد النفسية والفكرية التى خلقها علم الكلام ، ويملأ القلوب سكينة وإيمانا ، لقد وجد هذا الرجل المطلوب فى شخصية مولانا جلال الدين الرومى»[1] . فهل كان العالم الإسلامى يمر حينئذ بمرحلة من الانتقاض أو الثورة على المناهج العقلية ، بعد أن مل طرائق المتكلمين وجدلهم وخلافاتهم الحقيقية والوهمية ، فالتفت إلى نفحة جديدة ورجال جدد من أصحاب الوحدة وشيخهم الأكبر ابن عربى ، والاتحاديين ونقيبهم ابن الفارض ، وصوفية السنة وعلى رأسهم الجيلانى والشاذلى وأبو العباس المرسى وغيرهم ؟

ولعل هذا العامل نفسه سر ظهور المدرسة الأخرى التى اقتسمت مع الصوفية وبقايا المدارس الكلامية النفوذ على العقل المسلم حتى اليوم[2] ، وهى مدرسة ابن تيمية الذى تحدث كثيرا عن المحبة[3] ، وعنى هو وتلاميذه بالتصوف ، وكانت جرعة التشبيه أو الإثبات فى حديثه عن الله أكثر من جرعة التنزيه ، حتى لينكر أستاذنا النشار «ما ينبثق من روح اللذة الحسية من وصف ابن تيمية لربه»[4] ، وهو فى نظرنا مبالغة قاسية . لكن اقتران هاتين النزعتين فى مدرسة ابن تيمية يذكرنا بقول ابن عربى : «لولا طريق التشبيه ما أحب الله أحد»[5] ، ويدعونا أيضا إلى مراجعة المنهج الكلامى المسرف فى التنزيه والتعليل ، الخالى من روح الحب ونفحة الخيال ، فى نظرته إلى الخالق والخلق

(١) رجال الفكر والدعوة فى الإسلام ٢٥٦ .

(٢) انظر : «تمهيد» للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ .

(٣) انظر : نشأة الفكر للنشار ٣٨٨/١ – ٣٩١.

(٤) انظر نشأة الفكر للنشار ٣٩١/١ .

(٥) الخيال عند ابن عربى ص ٥٥.

أو الله والعالم . وهو الأمر الذى تنبغى معالجته بالعودة إلى القرآن الكريم الذى تستهدف آياته إقامة صلة حميمة ودود، بين ضمير المؤمن والكون كله وخالقه – عز وجل .

ثانيا – مسألة الصلاح والأصلح :

رغم اتفاق المعتزلة على الحكمة والغرض ، وربط أفعاله تعالى بالحكم والمصالح[1] ، فقد اختلفوا فقال البصريون منهم بوجوب الصلاح فقط ، وقال البغداديون بوجوب الأصلح أيضا على الله تعالى[2] . يشير بعض الأشاعرة إلى هذه الحقيقة ويستغل هذا الخلاف ليضرب بعضهم ببعض، فيورد حجج البصريين ضد إخوانهم من موجبى الأصلح[3] ، كما يذكر «اختلافهم حول بدء الخلق وتهيئة أسباب التكليف أهو واجب أم لا ؟ فالبصريون على عدم الوجوب ، والبغداديون يقولون بالوجوب» وهو ما يتفق مع المصادر الاعتزالية نفسها[4] . والصلاح عندهم ما يجعل العبد أقرب إلى الطاعة دون أن يصل إلى حد الإجبار ، والأصلح ما زاد على ذلك بالشرط نفسه .

ثم يقدم فى مقابلة ذلك وجهة نظر أصحابه : «إن البارى تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها ، ولا حكمة يتوقف الخلق عليها ، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه ، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه . بل الخلق وأن لا خلق له جائزان ، وهما بالنسبة إليه سيان»[5] .

وهذا موقف يتسق مع نفى الأشاعرة للتحسين والتقبيح ، وحرصهم على

---

(١) انظر : المغنى ١١/٥٨ – ١٣٣ وشرح الأصول الخمسة ٣٠١ – ٣١٣ .
(٢) انظر : المغنى ١٤/٣٣ – ١٨٠ والملل والنحل ١/٥٦ ، ٥٧ .
(٣) انظر : ٢٠٥ ، ٢٠٦ ق ث والأبكار ١/١٩١ ب – ١٩٤ أ .
(٤) انظر : المغنى ١٤أ/ ١١٠ – ١٣٧ .
(٥) غاية المرام ل ٨٨أ – ص ٢٠٥ قسم ثان .

تأكيد حرية الإرادة وشمول القدرة الإلهيتين ، ومع نفيهم للعلية والإيجاب .
ولكنه يبدو لى -من بعض جوانبه- غير متفق تماما مع معنى الغائية الذى نجده واضحا فى كثير من آيات القرآن ، ومع التصريح بالحكمة والغرضية فى كثير منها : ﴿ وما خلقت الإنس والجن إلا ليعبدون ﴾ ، ﴿ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا﴾، ﴿الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء ﴾ ، ﴿ وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا.. ﴾ إلى آخر هذه الآيات الناطقة بالحكمة ، وأن العالم أعد لحياة الإنسان وازدهاره ، وتمهيد طريقه إلى معرفة ربه وتحقيق سعادته.

وأقول «من بعض جوانبه» لأن للأشاعرة الحق فى أن ينتقدوا موقف المعتزلة فى الإيجاب على الله – تعالى ؛ فهذا خطأ فاحش ، وتطبيق للمعايير الإنسانية على الله تعالى ، وقد رأينا أن كثيرا من المعتزلة أنفسهم يتحرجون فى تطبيق هذا المبدأ ، ولا يذهبون به إلى غايته ، كما فعل البغداديون منهم الموجبون للصلاح والأصلح .

وإذا كان الآمدى الأشعرى قد حرص على أن يحلل معانى «الواجب» ليبين أن أيا منها لا ينطبق عليه -تعالى-(1) فقد سبقه الأشاعرة منذ شيخهم فى الحملة على المعتزلة من هذه الناحية ورميهم بسوء الأدب مع الله تعالى(2) . وهى حملة لا ينفردون بها بل نجدها على أشد ما تكون عند ابن حزم الظاهرى(3) ، والماتريدية(4) ، والسلفيين(5) .

---

(1) انظر : ص ٢١٠، ٢١١ من القسم الثانى .
(2) انظر : اللمع للأشعرى ١١٦– ١٢٢ والإرشاد ٢٦٨ –٢٧٢ والاقتصاد ٩٤، ٩٥ ونهاية الأقدام ص ٣٨٢ – ٣٩٠.
(3) انظر : الفصل ٩٨/٣ ، ١٦٤ – ١٨٨ .
(4) انظر : شرح النسفية ٢٩٢ ومقدمته مناهج الادلة ٩٩– ١٠١ .
(5) انظر : الاحتجاج بالقدر ص ١٤ – ١٧ وشرح الطحاوية ٨٦.

ولا شك أن المعتزلة يسرفون على أنفسم فى هذا مهما حاولوا تخفيفه وتبريره(١) ، لكن الشىء الذى لا يقنع أيضا محاولة الآمدى نفى الغرض والحكمة عن الله تعالى - بناء على استحالة عود الغرض إلى ذاته لأن معنى ذلك تكمله به ، وهى فكرة لها أصل عند الفلاسفة الإسلاميين(٢) ، ولا إلى المخلوق نفسه ؛ فإن تجربة الحياة نفسها تحمل كل عاقل على أن يتمنى أن لو لم يوجد(٣) . وتلك روح تشاؤمية تحدثت عنها فى المسألة السابقة ، وإن كان الآمدى يستشهد لذلك ببعض أقوال للسلف ، قالوها فى مواقف خاصة ، لا تمثل موقفهم العام ، كالذى يروى عن أبى بكر : ليتنى كنت شجرة تعضده(٤) . وأصدق منها تعبيرا قوله سبحانه : ﴿ الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور ﴾ وقوله يصف المؤمنون :﴿ ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك﴾.

والآمدى يستشعر خطر نفى الحكمة بعد أن وصف اللهُ تعالى نفسه بالحكيم، وبعد أن نطقت آيات القرآن بما يؤكد الحكمة الإلهية ، فنجده يقول: «إننا لا ننكر كون البارى تعالى حكيما ، وذلك يتحقق بما يتقنه من صنعته، ويخلقه على وفق علمه به وإرادته»(٥) . لكنه لا يتمثل فى الغرض والقصد وأن تكون له غاية من فعله ؛ فهو غير قابل لذلك أصلا . والغريب أن يضرب لذلك مثلا بالرياح فى هبوبها والمياه فى خريرها ، فهى لا توصف بالعبث وإن لم يكن لها هدف ؛ لأنها غير قابلة لذلك(٦) .

(١) انظر : ص ٢١٣ من القسم الثانى والمغنى ١٣/ ٤٠٥ - ٤٣٠ وشرح الأصول الخمسة ص٤٨٣ .

(٢) انظر الإشارات والتنبيهات ٥٤٧/٣ - ٥٥٩ .

(٣) انظر : ص ٢٠٨ - ٢٠٩ من القسم الثانى والأبكار ١٨٨/١ أ، ب .

(٤) انظر : هامش رقم ٥ من ص ٨ ب قسم ثان .

(٥) ص ٢١٤ قسم ثان .

(٦) نفس المصدر والصفحة .

وهذا المعنى فى تأويل الحكمة بالأحكام نجده عند كثير من الأشاعرة[1]، وإن حاول بعضهم الخروج عليه كما هى الحال عند الإمام الغزالى فى بعض كتبه[2]؛ فإنه إذا كان من سوء الأدب أن نقول بوجوب شئ على الله صلاحا أو أصلح[3] لنفى الظلم عنه، فمن الخطأ أن ننفى عنه الحكمة التى أثبتها لنفسه، لمجرد تأكيد عموم القدرة والمشيئة.

وإنى لأعتقد أن الماتريدية[4] وابن رشد[5] وابن تيمية[6] وابن الوزير[7] اليمانى، وابن أبى العز الحنفى[8] وابن عربى[9]، الذين أنكروا تطرف المعتزلة والأشاعرة كليهما، كانوا أكثر توفيقا فى التعبير عن الروح القرآنية التى تدعو إلى التفتح للحياة، والاعتداد بالدور الخاص الذى يلعبه الإنسان -كل إنسان- على مسرحها، طلبا للخلود والسعادة الدائمة فى جوار خالقه، فكل ما فى الوجود ينم عن حكمة ويهدف إلى غاية ويؤدى إلى مصلحة، وإن بدالنا الأمر أحيانا على غير هذا النحو، بسبب قصور عقولنا عن الإحاطة بالحكمة فى كل شىء، وبتفاصيل هذه الحكمة التى لا يحصيها إلا مبدع الخلق العالم بأسراره ونظمه، ومن قبلُ عوتب الملائكة فى قولهم: ﴿ أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ﴾ ورد عليهم سبحانه

---

(١) انظر: المراجع على هذه المسألة فى هامش ٢ من ص ٢١٤ قسم ثان.

(٢) انظر: القسطاس المستقيم ص ١١٩ ورسالة الحكمة فى مخلوقات الله - مجموعة الفرائد ص ١٥-٩٦ ومعارج القدس ١٤٦.

(٣) انظر: الأبكار ١/ ٢٠٤ أ، ب والمآخذ ل ٥٣أ، ب ونشأة الفكر ١/ ٥٦٠ - ٥٦٥، ٤٧٩-٤٨٠.

(٤) انظر: ما مر فى الصفحة السابقة.

(٥) انظر: مقدمة مناهج الادلة ١٠١- ١٢٦.

(٦) انظر: منهاج السنة بولاق ١/ ١٢٤ - ١٢٩ وابن تيمية السلفى ص ١٨٣ - ١٩١.

(٧) إيثار الحق ١٤٠ وما بعدها.

(٨) شرح الطحاوية ٥٣- ٥٧.

(٩) انظر: الفصوص ٢/ ١١٩ - ١٢٢.

وتعالى : ﴿ إنى أعلم مالا تعلمون ﴾[1] . وإلا فهل يقوى عقل أن يستوعب نظام الكل وكيفية ارتباط أجزائه على الوجه الأبلغ فى النظام[2] ، اللهم إلا إذا خرج من إنسانيته كما يقول ابن رشد[3] ؟

لقد وقفت مع الآمدى وأصحابه فى مسألة العلية عن اقتناع كامل .. وأرى أن مفارقتهم هذه المرة أمر لا مناص منه . والله ولى كل توفيق ومصدر كل نعمة .

***

(١) الآية ٣٠ من سورة البقرة وانظر ص ١٠٢ من مناهج الأدلة .

(٢) معارج القدس ص ١٤٦ .

(٣) انظر : مقدمة المناهج ٤٤ ، ٤٥ .

الفصل الثالث

(الإنسان)

يتضمن هذا الفصل المسائل التالية :

المسألة الأولى : النفس .

المسألة الثانية : المعرفة .

المسألة الثالثة : الأفعال .

المسألة الرابعة : النبوة .

المسألة الخامسة : البعث .

المسألة السادسة : الإمامة .

تمهيد :

سبق أن ذكرنا ، فى الفصل الثانى ، أن المتكلمين - بعد أن كانوا يقصرون اهتمامهم على إثبات العقائد الإسلامية ، والرد على مخالفيها - تطرقوا إلى محاولة بناء تصور شامل للوجود من وجهة النظر الإسلامية ، وإلى نقد التصورات الأخرى ، سواء كانت تنسب إلى «الأوائل» من قدماء الفلاسفة، أو إلى «المتأخرين» من الفلاسفة المعاصرين لهم .

وقد حاولنا فيما سبق أن نعرض لمحات من الفكر الكلامى بعد هذا التطور المشار إليه ، وهذا ما سنواصله فى هذا الفصل الأخير الخاص بالإنسان ؛ متناولين أفكارهم حول النفس وطبيعتها ، ودورها فى تحصيل المعارف الإنسانية ، ثم ننتقل إلى قضية الفعل الإنسانى الإرادى ، ومنه إلى حقيقة النبوة مدى حاجة البشر إليها ، ثم البعث فى الآخرة وما تطرقوا إليه بشأن قيادة المجتمع الإسلامى بعد النبى - صلى الله عليه وسلم ، وهى مسألة الإمامة التى كان لها أكبر الأثر فى ظهور الفرق الكلامية فى الماضى ، وما زال لها تأثيرها على واقع الأمة الإسلامية فى الوقت الحاضر .

***

المسألة الأولى

النفس

(أ) تعريفها :

يتعرض المتكلمون لمسألة النفس عند الكلام عن المعاد أو البعث ، وما إذا كان جسمانيا أو نفسانيا أو يشمل الجسم والنفس معا . ولايقدم أكثرهم تعريفا محددا للنفس ، لكن الآمدى الأشعرى يقدم لنا فى بعض كتبه تعريفا يظهر فيه الأثر المشائى(1) إذ يقول : «وأما النفس فعبارة عن كمال لكل جسم طبيعى من شأنه أن يفعل أفعال الحياة»(2) . ثم يضيف : «هذا رسم على وجه تشترك فيه النفس الفلكية والنباتية والحيوانية والإنسانية ... فإن قيدت الرسم المذكور بالنمو والتغذى والولادة (والنطق) كان رسما للنفس الإنسانية»(3) .

ويحاول التفرقة بين النفس والحياة مستخدما فكرة «الروح الحيوانى» التى كانت ما تزال شائعة حينذاك فيقول : «الحياة عبارة عن مبدأ فى النوع هو مصدر الأفعال المختلفة . وأما الروح فعبارة عن جسم لطيف بخارى منشؤه القلب ، وهو منبع الحياة والنفس»(4) وهذه التفرقة وما تستند إليه نجدهما عند ابن سينا وبعض المتكلمين أيضا(5) .

غير أن الأخذ بهذا التعريف الذى يرجع إلى أصول أرسطية لايعنى القبول لآراء أرسطو حول طبيعة النفس وحقيقتها . وقد سبق للفلاسفة المشائيين من

---

(1) انظر فى النفس والعقل د/ قاسم ص ٧٠ ، ٧١ وفى الفلسفة الإسلامية لمدكور ص١٥٩، ١٦٠.

(2) المبين ل ١١ ب.

(3) السابق .

(4) السابق ل ١٣ب .

(5) انظر فى الفلسفة لمدكور ص ٢١٧، ٢١٨ ومقالات الإسلاميين ٢/٢٧ – ٢٩.

المسلمين أن قبلوا هذا التعريف الأرسطى للنفس ، ولكنهم فيما يتعلق بطبيعة النفس وحقيقتها كانوا أقرب إلى أفلاطون ، الذى أكد خلود النفس وتميزها عن البدن ، بخلاف أرسطو الذى اعتبرها مجرد صورة له ، كما أوضح ذلك أستاذنا الدكتور محمود قاسم(١) والأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور(٢) .

ب- طبيعتها :

المتكلمون يقررون بوجه عام أن النفس موجودة ، وأنها غير الجسم، وأن البعث والإعادة لهما جميعا،وإن كانت آراؤهم فى طبيعتها متفاوتة على مدى واسع ، سنحاول عرضه فيما يلى :

اختلف الإغريق حول طبيعة النفس ، فذهب بعضهم إلى كونها مادة أو جسما، وقال آخرون بأنها من طبيعة روحانية مغايرة للمواد، وتوسط البعض بين هذين الفريقين(٣) .

وقد انقسم المسلمون فى هذه المسألة إلى هذه الاتجاهات الثلاثة أيضا ، بالإضافة إلى فرقة رابعة أنكرت وجود النفس جملة، ولم تعترف بغير البدن والجسد(٤) .

والنص الكلامى التالى يلخص هذه الآراء : «اختلف الناس فى معنى النفس الانسانية : فمنهم من قال إنها عرض، ومنهم من قال إنها جوهر، ومن قال إنها عرض اختلفوا فمنهم من قال إنها عرض خاص من الأعراض ، ولم يعينه،

---

(١) انظر : دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ٣٥- ٣٧، ٤٣ .

(٢) فى الفلسفة الإسلامية د/ مدكور ص ٢٠٩، ٢٤٢ .

(٣) دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ٣، ٤ وفى النفس والعقل ص ٢٣، ٣٢ ، ٣٣ وفى الفلسفة الإسلامية د/ مدكور ص ١٥٣، ١٥٤ ، ١٨٠ - ١٨٤ ، ١٩٥ - ٢٠٢ .

(٤) انظر : مقالات الإسلاميين ٢/ ٢٨ ، ٢٩ والمحصل للرازى ١٦٣ وشرح المواقف ٧/ ٢٥٠ والمغنى ١١/ ٣١٠ .

وهذا هو مذهب جماعة من المتكلمين وقد نصره الإمام الهراسى من أصحابنا وغيره»[1] .

أ- والقول بالعرضية هو اتجاه المتكلمين المتقدمين ، وحجتهم أن المخلوقات جميعا، إما أجسام أو أعراض، والنفس ليست جسما، وإلا كان كل جسم نفسا، ضرورة تماثل الأجسام ، فهى عرض[2] . ونلاحظ أنه لو كان أبو الحسن الأشعرى من القائلين بهذا الرأى لكان بعيدا ألا يشار إلى ذلك فى الوقت الذى ينص على الهراسى خاصة ، وقد قال أبو الهذيل العلاف من قديم «بأن النفس عرض»[3] . ومن قدماء الفلاسفة من قال إنها المزاج الخاص بأبدان نوع الانسان من تفاعل الكيفيات الملموسة فيها ،وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .. ومنهم من قال انها من جملة القوى الفعالة فى الأجسام، ومنهم من قال : النفس صفة الحياة ، ومنهم من قال إنها عبارة عن الشكل الخاص والتخطيط[4] .

ب- أما القائلون بجوهريتها : «فمنهم من قال إنها جوهر مركب فتكون جسما، ومنهم من قال إنها جوهر بسيط لا تركيب فيه ، فأما من قال إنها جسم فقد اختلفوا : فمنهم من قال إنها عبارة عن هذه الجثة الخاصة المركبة من الجواهر والأعراض القائمة بها، وهى ما يشير كل واحد إليها بقوله نفسى .. وهذا هو مذهب جماعة من المتكلمين»[5] . وذهب إليه بعض قدماء الفلاسفة «فمنهم من قال إنها جسم فى داخل هذه الجثة ، ثم اختلف هؤلاء فمنهم من

---

(1) الأبكار ٢/٢٨ ب .

(2) نفس المصدر والصفحة ، وانظر : الدراسات النفسية عند المسلمين ١٠٨ - ١١٣ وانظر مقالات الإسلاميين ٢/٢٧ .

(3) انظر : فلسفة المعتزلة ، ٢/٥٧ .

(4) الأبكار ٢/٢١٠ ب .

(5) نفس المصدر والصفحة وانظر مقالات الإسلاميين ٢/٢٨ ، وقد قال الجبائيان بمثل هذا ونصره عبد الجبار فى المغنى ٣١١/١٢ وما بعدها .

قال إنها جسم مركب من العناصر ، مصيرا منه إلى أن النفس مدركة للمركبات ، وإنما يدرك الشيء بشيء يشبهه[1] .. ومنهم من قال إنها مجموع الأخلاط الأربعة، مع تناسب مخصوص بينها فى كمياتها وكيفياتها . ومنهم من قال إنها الدم .. ومنهم من قال عنصر من العناصر .. ثم اختلف[2] هؤلاء فقال فلوطرخس : إنها النار السارية فى هذا الهيكل[3] ، وقال ديوناس إنها الهواء المستنشق وقال تاليس انها الماء ، وذهب الأطباء إلى أن النفس هى روح ، وهى جسم لطيف بخارى ناشئ من التجويف الأيسر من القلب منبث فى جميع البدن ، هو منبع الحياة والنفس»[4] . وهنا يذكر الآمدى أن أبا بكر الباقلانى قد أخذ بهذا الرأى أو قريب منه : «وقد أشار القاضى إلى ما هو قريب من هذا القول وهو أن قال: النفس عبارة عن أجسام لطيفة متشابكة بالأجسام الكثيفة أجرى الله العادة بالحياة مع بقائها»[5] وينبغى أن أشير إلى أن إمام الحرمين قد قال بذلك أيضا[6] . وقد انتقده ابن سبعين لذلك ، بينما أثنى على ابن فورك والباقلانى لقولهما بروحانية النفس ، وإن كان يقول إن الباقلانى رمز إلى ذلك ولم يصرح[7] به ، بينما نجد ابن حزم ينسب إليه القول بعرضتيها[8] ، وقد ذهب إلى قريب من هذا الرأى أيضا

---

(١) هذا رأى اميدوقل صاحب العناصر الأربعة انظر منهج وتطبيقه ص ١٩٥ .

(٢) يعرف هذا الرأى لهيراقليطس وقريب منه لديمقرايطس انظر فى النفس والعقل ص ٥ ودراسات فى الفلسفة الاسلامية لأستاذنا د/ قاسم ص ٤.٣ وانظر أيضا الملل والنحل ٩٥٨/٣، والعرب والفلسفة اليونانية ٣٧-٤١ ونشأة الفكر ٥٧٣/١.

(٣) هذا ما يعرف لانكسيمانس انظر النفس والعقل ص ٥ والعرب والفلسفة اليونانية ص ٣٥، ٣٦ .

(٤) الأبكار ٢٠٢/٢أ .

(٥) نفس المصدر والصفحة .

(٦) الإرشاد ص ٣٧٧ . .

(٧) انظر تاريخ فلسفة الإسلام د/ هويدى ٣٣٥/١

(٨) الفصل ٧٤/٥ .

ابن القيم ونسبه إلى جمهور المحدثين وأهل السنة بل إلى الصحابة ، ونصره بأدلة كثيرة(١) .

ويبالغ ابن حزم – كعادته – فى نصرة القول بجسمانية النفس إذ يقول : «وذهب سائر أهل الإسلام والملل المقرة بالمعاد إلى أن النفس جسم طويل عريض عميق ذات مكان ، عاقلة ؛ مميزة مصرفة للجسد..وبهذا نقول»(٢) . فهو يرى أن النفس موجودة ، وأنها مغايرة للجسد ، وأنها الدراكة العاقلة المدبرة له ، وأنها المخاطبة المكلفة بالشرائع ، ويصر مع ذلك على جسميتها ، وإن كانت جسما متميزا بخواصه(٣) . ثم يقول : «وأما من ذهب إلى أن النفس ليست جسما ، ممن ينتمى إلى الإسلام بزعمه فقول يبطل بالقرآن والسنة وإجماع الأمة» ويفيض فى بيان ذلك(٤) ، وقد نسب الإمام الرازى هذا إلى (المحققين) من المتكلمين(٥) .

وقد سبق للنظام وهشام بن الحكم قبله(٦) – أن ذهبا إلى القول بأن الإنسان «هو الروح ، وهو الحياة المشابكة لهذا الجسد ، وأنه فى الجسد على جهة المداخلة»(٧) . وقد رد الشهرستانى هذا الرأى إلى الطبيعين من الفلاسفة ويرى أستاذنا الدكتور النشار أنه يرجع إلى الرواقية وأفلاطون وغيرهما، ويضيف

(١) انظر كتاب الروح لابن القيم ص ٢٧١ وما بعدها .
(٢) الفصل ٥/٧٤.
(٣) السابق ٥/٧٤ – ٩١ .
(٤) السابق ٥/٩١ وما بعدها .
(٥) الأربعين للرازى ص ٢٦٧ .
(٦) انظر نشأة الفكر د/ النشار ٢٣٦/١ وما بعدها حيث يشير إلى أصل فكرتهما فى الرواقية وتأثرها بأفلاطون وبعض الهنود . ويوجد قريب من هذه الفكرة عند كليمان المفكر المسيحى السكندرى (١٥٠– ٢١٧م) انظر تاريخ الفلسفة اليونانية لكرم ص ٢٧٢ – ٢٧٣.
(٧) المغنى ١١/ ٣١٠ وانظر أيضا كتاب فلسفة المعتزلة ٢/٧٦ – ٨٠ .

الدكتور ألبيرنادر إلى ذلك ديمقريطس وأمثاله من الإغريق الماديين[1] ، والآمدى يرد الفكرة إلى الأطباء .

وقد تتبع الأستاذ الدكتور مدكور فكرة (الروح الحيوانى) عند أرسطو وجالينوس وما انتهت إليه عند ابن سينا ، الذى هو أميل إلى أرسطو منه إلى جالينوس الطبيب الذى كان يرى أن مركز هذه الروح وما يرتبط بها من الوظائف النفسية والعقلية هو الرأس لا القلب . ولعل الآمدى يشير إليه إذ يقول بعد ذلك مباشرة : ومنهم من قال إن النفس عبارة عن الروح الكائنة فى الدماغ الحاملة للقوى الحساسة الباطنة وهو الحس المشترك والصوت والمخيلة والوهمية والحافظة»[2] ثم يشير الآمدى بعد ذلك إلى أن من المتكلمين من قال إن «النفس هى الأجسام الأصلية فى كل بدن من الأبدان دون الأجزاء الفاضلة[3] فهؤلاء القائلون بتركبها من الفلاسفة والمتكلمين» .

جـ – أما الذاهبون إلى بساطة النفس فطائفتان أيضا :

(أ) من قال : إنها جوهر فرد متحيز وهم طائفة من الشيعة ، ومعمر من المعتزلة ، والإمام الغزالى من الأشاعرة :

(ب) ومن قال إنها جوهر بسيط معقول غير متحيز مجرد عن المادة دون علائقها«و هذا هو مذهب الفحول من الفلاسفة اليونانين ، ومن تابعهم من فلاسفة الإسلاميين» على حد تعبير الآمدى[4] ، ومعناه روحانية النفس .

ولا أدرى علام اعتمد الآمدى فى تحديد رأى الغزالى ومعمر ، فقد نص

---

(١) فلسفة المعتزلة ٢/٧٨ ، ٧٩ .
(٢) الأبكار ٢/٢٠٢ أ وانظر الأربعين للرازى ص ٢٦٦ .
(٣) الأبكار ٢/٢٠٢أ .
(٤) نفس المصدر والصفحة.

القاضى عبد الجبار فى المغنى[١] والأشعرى فى المقالات[٢] والبغدادى فى الفرق بين الفرق[٣] على أن معمرا يقول بجوهر غير متمكن ولا متحيز ولا يماس شيئا ولا يماسه شئ ، وقد نص ابن حزم فى الفصل[٤] على أن هذا هو قول بعض الأوائل . وهذا بعينه هو ما قال به الإمام الغزالى أيضا[٥] وهو الرأى الذى يقول به سائر فلاسفة الإسلام[٦] ، والصوفية أيضا فيما يحكى ابن سبعين[٧] ، وإن كان الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور يحدد ذلك بمن بعد الغزالى منهم[٨] .

ونحن نجد فعلا فى رسالة القشيرى ما يشبه قول الباقلانى وابن القيم[٩] ، ويرويه الكلاباذى أيضا عن بعض الشيوخ وإن كان هو يهرب من بيان طبيعتها ، ويقول : «إن الروح معنى فى الجسد مخلوق كالجسد»[١٠] . ومثل هذا عند السراج الطوسى من قبل[١١] أى أن قدماء الصوفية كانوا أميل إلى الجسمية .

ولعل الآمدى قد التبس عليه رأى الإمام الغزالى بسبب هجوم هذا الأخير

---

(١) المغنى ٣١١/١١ .

(٢) المقالات ٢٦/٢ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٤٠ .

(٤) الفصل ٧٤/٥ .

(٥)انظر النفس والعقل ص٣٦ ومنهج وتطبيقه ص٢١٠، ٢١١ والدراسات النفسية عند المسلمين ص١١٨ والأربعين للرازى ص ٢٦٧.

(٦) انظر النفس والعقل ص ٧٠ وما بعدها وابن رشد وفلسفته الدينية ١١٠ وما بعدها .

(٧) انظر تاريخ فلسفة الإسلام ٣٣٥/١ .

(٨) انظر منهج وتطبيقه ٢١١ .

(٩) الرسالة القشيرية ص ٤٥ .

(١٠) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٨٦ .

(١١) انظر اللمع للطوسى ٥٥٤ ، ٥٥٥ .

على الفلاسفة ، لقولهم إن النفس جوهر روحانى قائم بنفسه لا يتحيز ، مع أن الغزالى لم يكن فى ذلك إلا مجادلا يبغى إفساد طرائقهم مع أخذه بنفس فكرتهم(١) . أما الشيعة فقد نسب الإمام الرازى إلى (أكثر أجناسهم) القول بروحانية النفس وتجردها(٢) .

جـ - موقف المتكلمين لهذه الآراء :

يتناول المتكلمون المتأخرون هذه الآراء كلها عن طبيعة النفس بما فيها القول بروحانيتها بالنقد الشديد ، وقد يمثل الآمدى الأشعرى موقف هؤلاء المتأخرين. ولكن لاينبغى أن يفهم من هجوم الآمدى على رأى الفلاسفة فى روحانية النفس أنه قائل بماديتها، وإلا فما القول فى هجومه أيضا على من زعم أنها جوهر أو جسم أو عرض ؟ ومعارضته من مال إلى ذلك من الأشاعرة أنفسهم ؟

إنه يريد فقط بيان الأدلة التى يستند إليها أصحاب هذه الآراء جميعا وحظها من القوة أو الضعف ، وهو فى هذا قريب الشبه بالإمام الغزالى الذى صرح بأن هدفه من نقد الفلاسفة ، فى هذه المسألة نفسها ، إنما هو معارضة «دعواهم معرفة كون النفس جوهرا قائما بنفسه ببراهين العقل ، ولنا أن نعترض على دعواهم اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله - تعالى - أو يرى أن الشرع جاء بنقيضه ، بل ربما نبين فى تفاصيل الحشر والنشر أن الشرع مصدق له ، وننكر دعواهم دلالة العقل عليه والاستغناء عن الشرع فيه»(٣) .

والآمدى لا يصرح بميله إلى فكرة روحانية النفس كما فعل الغزالى إذ : «لا سبيل إلى القطع فى شىء مما قيل من المذاهب فى حقيقة النفس الإنسانية المدركة العاقلة . وإن كان الحق غير خارج عنها ، فعليك بالاجتهاد فى تعيينه

(١) انظر التهافت ص ٢٤٧ وما بعدها وفى النفس والعقل د/ قاسم ص ٧٠ - ٧٢ .

(٢) انظر الأربعين ص ٢٦٧.

(٣) التهافت ص ٢٤٧.

وإظهاره ، هذا ما عندى فى ذلك ، ولعل عند غيرى غيره»[1] .

ولكن ألا تشى هذه العبارة بأنه يحاول إخفاء رأيه ؟ وإلا فكيف يقطع بأن الحق غير خارج عما ذكر ؟ أعتقد أن الآمدى – الذى لم يتردد فى الخروج عما قرره أصحابه الأشاعرة فى مواطن كثيرة من أبرزها نقده لأدلة الجوهر والعرض، والممكن والواجب ، والتمانع وغيرها ، وفى قبول بعض الأفكار الفلسفية ومنها فكرته عن طبيعة الشر ووجوده فى العالم كما سبق بيانه – لا يقرر ذلك تقية ولكن عن إنصاف وتواضع حقيقيين . أما الملاحظة السابقة فسببها أن القوم قد استقصوا كل الاحتمالات الممكنة فعلا ، وإلا فماذا تكون النفس إن لم تكن جوهرا روحيا أو ماديا أو جسما أو عرضا فى جسم؟ اللهم إلا أن نقول : إنها من أمر الله ، ونعترف بأنها فى الدنيا آلة العقل والإدراك ، وأنها باقية خالدة بعد فوات البدن ، كما ثبت ذلك سمعا بقوله –تعالى– ﴿ ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا ﴾[2] الآية وقوله عليه السلام : «إن أرواح المؤمنين فى حواصل طيور خضر معلقة تحت العرش»[3] ولا يضرنا فى عقيدتنا جهل حقيقتها مادام الشرع لم يعين ذلك والعقل لا يقطع به[4] . ولعل هذا هو ما اكتفى به الآمدى وإن كان المرء لا يعدم لديه ميلا أو تقديرا خاصا لفكرة روحانية النفس ، ومن شواهد ذلك ما قرره مرارا ، وسلفت الإشارة إليه ، من صعوبة إبطال هذه الفكرة ، كما أنه سبق أن انتقد دليل الجوهر والعرض لعدم شموله للمجردات الروحانية وعجز المتكلمين عن بيان استحالتها ، كما أنه فى مبحث النبوة يقارن بين علاقة الملك بالصور التى يتمثل فيها وعلاقة النفوس الإنسانية بأبدانها[5] . وأعتقد أن هذا المثال الأخير له مغزى كبير فيما نحن بصدده .

---

(١) الأبكار ٢/٢١١أ .

(٢) اقرأ الآية ١٦٩ من سورة آل عمران .

(٣) انظر : غاية المرام ١٥٥أ – ص ٢٧٦ ق ث .

(٤) انظر : الدراسات النفسية عند المسلمين ص ١٠٨ .

(٥) انظر : غاية المرام ل ١٢٤ أ .

هـ - حدوث النفس :

يشير المتكلمون إلى اختلاف الفلاسفة ، القائلين بروحانية النفس ، حول قدمها وحدوثها ، وقد يشير بعضهم إلى أرسطو واتباعه على أنهم الذين قالوا بالحدوث ، ورغم اقتناعهم بفكرة هؤلاء فإنهم يناقشون الطرفين فيما قدموه من أدلة لا ترقى فى نظرهم إلى مستوى البراهين الحاسمة[1] .

فأدلة القدم وأهمها أن النفس قديمة لقدم علتها وهى العقل الفعال ، وأن النفس بطبيعتها غير قابلة للفساد ، لأن الذى يكون ويفسد إنما هو المواد ، والنفس ليست مادية بل هى روحية وإذن فهى أزلية . ويعارض المتكلمون الحجة الأولى بأن : «ا المانع - على أصلهم - أن توقف فعل الفاعل بذاته وتأثيره فى معلوله على تهيؤ القابل واستعداده[2] له ؟» وإذن فلا يستلزم قدم الفاعل قدم المفعول . وأما الحجة الثانية فمبنية على فرض محتمل ولكنه ليس قطعيا مجزوما به[3] ، وحتى لو ثبت روحانية النفس فلا يستلزم ذلك أزليتها؛ لأنها جزء من العالم وقد بينا حدوثه ، ولأنها ممكنة متوقفة على إرادة الفاعل وتهيؤ المفعول ، والواجب بذاته هو الأزلى وحده .

وأما أدلة الحدوث فأهمها القول بأن النفس لا توجد قبل البدن لأنه لا تعين لها بدونه . وهذه فكرة يرى المتكلمون أنها يمكن أن تكون مستندا للقائلين بفناء النفوس مع الأبدان ، وأنه لا مانع من أن تكون النفوس متمايزة بذواتها بصرف النظر عن الأبدان[4] . والحق أن هذه الفكرة التى ورثها المسلمون عن أرسطو كان لها أثرها السيىء على فكرة (الخلود) عند الفارابى[5] .

(١) انظر : الأبكار ٢/٢١١ ب وما بعدها .
(٢) الأبكار ٢/٢١١ب .
(٣) نفس المصدر والصفحة .
(٤) انظر : الأبكار ٢/٢٠٥ ب ، ٢١١ب ، ٢١٣أ.
(٥) انظر : فى النفس والعقل د/ قاسم ص ٧٤، ٩٦ ، ٢٤٣ .

أما حجتهم الثانية القائلة بأنها لو وجدت قبل الأبدان لكانت معطلة عندئذ، ولا تعطل فى الطبيعة(١) . فيرون أنها تقوم على أساس مشكوك فيه ، إذ يمكن أن يكون فعلها مشروطا بحالة الاقتران بالبدن ، أما عند عدم الاقتران فلا فعل لها ولا انفعال . ثم إنه يتعارض مع قولهم بأن النفوس الساذجة التى لم تتكمل بمعرفة الحق كأنفس الأطفال والمجانين تبقى بلا ثواب ولا عذاب أى أنها تكون معطلة(٢) . وهذه الفكرة الأخيرة لها أثرها عند الكندى والفارابى وابن سينا ولعلها انحدرت إليهم من أفلاطون(٣) .

والآمدى – من متأخرى المتكلمين – يؤثر الاستدلال على حدوث النفس بدليل التناهى الذى سلف بيانه فى إثبات وجود الله وحدوث العالم ، ويرى أن هذا هو «الأليق بالمنهاج الإسلامى»(٤) من هذه الأفكار المشكوك فيها .

و – مصدرها :

لكن إذا كانت النفس حادثة فعمن صدرت ؟ هل من العقل الفعال كما يرى بعض الفلاسفة الإسلاميين المتأثرين بالأفلاطونية المحدثة(٥) ؟

لقد مر بنا فى مسألة (خلق العالم) وغيرها أن المتكلمين يعارضون فكرة الفيض الأفلوطينية ، فمن الطبيعى أن ينكروا مثل هذا الرأى أيضا ولذا نجد الآمدى يقول فى الأبكار «قولهم إن علتها العقل الفعال .. قلنا لا نسلم وجود العقل الفعال فضلا عن كونه علة ..»(٦) وقد سبق للآمدى أن انتقد قول

(١) انظر : الأبكار ٢/٢٠٤ أ، ب وص ٢٧٣ ، ٢٧٤ قسم ثان .
(٢) انظر : الأبكار ٢/٢١٢ أ وص ٢٧١ ، ٢٧٣ من القسم الثانى .
(٣) انظر النجاة ٢٩١ والإشارات والتنبيهات ٣/٧٣٧ – ٧٤١ ، ٧٧٠ – ٧٧٨ وفى النفس والعقل د/ قاسم ص ٣٧ – ٤٢ ، ١٥٩ – ١٦١ والاصول الافلاطونية – فيدون د/ النشار ٢٣٤–٢٣٦.
(٤) انظر غاية المرام ل ٢١٦ أ – ص ٢٧٩ ق ث.
(٥) انظر بشأن هذه الفكرة الهامش رقم ١ – ص ٢٦٨ من القسم الثانى .
(٦) الأبكار ٢/٢١٣ ب .

الفلاسفة (إن الأفلاك ذوات أنفس وإنها متحركة بالإرادة النفسية) وهو يرى أن ذلك مجرد رجم بالغيب . وأن المحرك لها ولغيرها هو الله - تعالى - وأنه خلق فيها الحركة المناسبة لها فلا قسر أو مخالفة للطبع ، ولكن لا مبدأ فيها للحركة يمكن أن نسميه نفسا كما زعموا(١) .

إن النفس صادرة صدوراً مباشرا عن الله -تعالى- وليس هناك واهب للصور ، ولا مهيمن على عالم النفوس ، أو غيرها سواه ، وهذا هو الاتجاه الطبيعي للأشاعرة والمتكلمين بوجه عام يحافظ عليه الآمدى(٢) ، ولو تهاون فيه بعض الأشاعرة وعجزوا عن التنزه الكامل عن المؤثرات الفيضية(٣) .

والآمدى إذا كان ينكر صدور النفس من هذا العقل الفعال كمازعموا ، فهو ينكر أيضا أن يكون هو غايتها فى الصعود والاتصال بالعالم العلوى ، إذ تتخلص من شوائب الحس وأدران المادة لتنعم باللذة الدائمة فى جوار رب العالمين(٤) ، وهو ما عرف عندهم أيضا بنظرية (السعادة أو الاتصال)(٥) . فهو لا يسلم أصلا بوجود العقل الفعال ، كما أنه يرفض الربط بين النعيم وفكرة التخلص من الجسد ويراه حقا للنفس وللجسد كليهما ، وهو يقول بالمعاد فى صورته الإسلامية التى جاءت بها النصوص الشرعية كما سيتبين فيما يلى . وكل ما يأخذه عن فكرة (السعادة) المشار اليها هو أن أعظم شرف يحصله الإنسان فى حياته هذه هو تحصيل المعلومات والإحاطة بالمعقولات ، وأن هذا هو طريق السعادة الأبدية وكمال النفوس الإنسانية .

---

(١) الأبكار ٣٢/٢ ب ، ٣٣ أ .

(٢) انظر : القسم الثانى ص ٢٦ .

(٣) انظر : فخر الدين وآراؤه ص ٤٩٠ ، ٤٩٢

(٤) انظر : ص ٢٦٨ من القسم الثانى .

(٥) انظر : منهج وتطبيقه د/ مدكور ص ٣٧ - ٣٩ ٥٧٥٥٣٥ ، ٦١ - ٦٣ وفى النفس والعقل د/ قاسم ص ٢٢٦ وما بعدها ونظرية المعرفة عند ابن رشد له أيضا ص ١١٩ - ١٢٢ ومجموعة المراجع المبينة بصفحتى ٣، ٢٦٨ من القسم الثانى .

وهو معنى يتردد عادة فى جميع كتبه أو أكثرها[1] . ولكنه يقف عند هذا الحد لا يتجاوزه إلى دعوى الاتصال بالعقل الفعال أو غيره من النفوس والعقول التى لا يسلم بوجودها .

***

(1) أنظر ص ٢٧٧ من القسم الثانى .

المسألة الثانية

المعرفة

(أ) أهمية المعرفة وطريقها :

علمنا أن الصفة الأولى للنفس هى الإدراك والعقل ، وأن كمالها الخاص بها وسعادتها الأبدية تكون بتحصيل المعلومات ، والإحاطة بالمعقولات كما مر آنفا .

والمعرفة جهد من جانب الإنسان لتحصيل كماله عن طريق اكتشاف مايجهله من أمور الوجود ، ووسيلته الأولى فى ذلك هى الحس ، وعلى أساس المعلومات الحسية المرئية يمكن التأدى إلى حقائق أخرى نظرية إذا ما سلك المرء الطريق العقلى السليم فى تنظيم معلوماته السابقة واستثمارها ، يقول الآمدى فى أوائل كتابه (كشف التمويهات) الذى يشرح فيه «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا :

« .. لأن النفس فى مبدأ الفطرة تكون خالية عن جميع العلوم ، ثم إنه تحصل لها العلوم الضرورية بسبب إحساس الحواس بالحركات ، ثم إنه بتلك العلوم الضرورية تكتسب النفس سائر العلوم النظرية . فاستعمال الحواس لحصول العلوم الضرورية هو المرتبة الأولى ، وترتيب العلوم الضرورية وتركيبها بحيث يتأدى منها إلى العلوم النظرية هو المرتبة الثانية ، والوصول منها إلى تحقيق تلك النظريات هو المرتبة الثالثة . ولا شك أن التوفيق من الله تعالى هو الأمر المقرب إلى السعادة الأبدية ، ولما كانت الحواس وسيلة فى تحصيل الضروريات ، التى هى أساس النظريات ، لاجرم كانت الحواس توفيقا من الله تعالي ، وهو المعنى بقوله [1] : أحمد الله على حسن توفيقه»[2] .

(١) القائل هو ابن سينا فى الإشارات الذى يشرحه الآمدى فى كتابة هذا .
(٢) كشف التمويهات ل ٢ ب .

(ب) حقيقة العلم وأقسامه :

ولكن ما حقيقة العلم ؟

يجيب الآمدى على ذلك فى القاعدة الأولى من كتابة «أبكار الأفكار» التى خصصها لبيان (حقيقة العلم وأقسامه) ، ويستعرض تعريفات الفلاسفة والمتكلمين للعلم ؛ كالقول بأنه إدراك المعلوم على ما هو به ، أو إثبات المعلوم على ما هو عليه ، أو ما يعلم به الشىء ، أو ما يصح به صدور الفعل عمن قام به متقنا محكما ، أو أنه عبارة عن انطباع صورة المعلوم فى النفس . وينسب الأول للشيخ الأشعرى والثانى لبعض الأصحاب ، والثالث لأبى القاسم الإسفرائينى ، والرابع لأبى بكر بن فورك . والأخير للفلاسفة .

وينتقدها جميعا من وجوه عدة على أسس منطقية ، أى من جهة توفر الشروط اللازمة في الحد فى كل منها أو عدم توفرها[1] ، ثم ينتهى إلى القول بأن : «العلم عبارة عن صفة يحصل لنفس المتصف بها تميز حقيقة ما غير محسوسة ، حصولا لا يتطرق إليه احتمال كونه على غير الوجه الذى حصل عليه»[2] . وربما كان فى هذا التعريف أثر من أرسطو فالعلم عنده هو العلم الكلى[3] .

والآمدى يرى أن العلم بهذا المعنى حاصل ومتحقق باعتراف كافة العقلاء ، إلا السوفسطائية ، وهو ينقسم إلى قديم وهو علم الله تعالى ، وإلى حادث وهو علم البشر . وهذا ينقسم إلى ضرورى وكسبى «فالعلم الضرورى هو العلم الحادث الذى لا قدرة للمخلوق على تحصيله بالنظر والاستدلال ، كالعلم بالمحسات بالحواس الظاهرة كالمسموعات والمبصرات ، أو بالحواس الباطنة

(١) انظر : الأبكار ١/٢ ب – ٤أ.

(٢) الأبكار ١/٤أ وهو يكرر نفس التعريف فى أول الإحكام فى أصول الأحكام ١/١٥ .

(٣) انظر : المنطق الصورى د/ النشار ص ١٨ ، ١٨٦ .

كعلم الانسان بلذته وألمه .. والعلم بالأمور العادية كعلمنا بأن الجبال المعهودة لنا ثابتة ، وكالعلم بالأمور التى لا يجد الإنسان نفسه خالية عنها ، كالعلم بأنه لا واسطة بين النفى والإثبات ، وأن الضدين لا يجتمعان»[1] .

وهنا يعرض الآمدى لدعوى بعض المعتزلة[2] ، وهى أن جميع العلوم ضرورية غير كسبية ، ويذكر أن من هولاء من قال : إنها جميعا تقع بلا نظر أو استدلال . وأن منهم من قال : إنها غير مقدورة للعباد ولكن منها ما يقع بدون نظر ، ومنها ما حصوله عن نظر ، ولكن عند تمام النظر يقع العلم ضروريا غير مقدور عليه . ومنهم من قصر ذلك على العلم بالله وصفاته والعقائد الصحيحة ، وزعم أن ماوراء ذلك قد يكون نظريا . «وقال بعض الجهمية : جميع العلوم لا ضرورة فيها»[3] . وقال بعض المتأخرين[4] : ما كان من العلوم التصورية فهى ضرورية ، وما كان من العلوم التصديقية فمنقسم إلى ضرورى ونظرى»[5] .

أما الرأى الذى يختاره المحققون فهو : «أنه ليس كل علم ضروريا ، إذ هو خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه .. ثم لو كانت العلوم كلها ضرورية لما ساغ الخلاف فيها من الجمع الكثير من العقلاء .. ولما وجد واحد من نفسه الخلو عنها ، وعلى هذا يبطل قول من فصل بين العلوم المتعلقة بالله تعالى وغيرها .. ومن قال بكون العلم ضروريا مع حصوله عن النظر فلا نزاع معه فى

---

(١) الأبكار ٤/١ ب .

(٢) انظر : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ص ٤٣ ، والملل والنحل للشهرستانى ٩١/١ ، ٩٥ ، ٩٦ والأبكار ٣/ ٢٤٥ ب ، ٢٤٧أ .

(٣) الأبكار ٥/١أ .

(٤) يقصد الإمام الرازى ؛ الذى قال بهذا فى بعض كتبه ، بل ذهب فى بعضها إلى أن سائر العلوم ضرورية ، ورجع فى بعض آخر إلى ما سيختاره الآمدى هنا - انظر : الأربعين ص ٤٧٨ - ٤٧٩ وفخر الدين الرازى وآراؤه ص ٥٠١ - ٥٠٧ .

(٥) الأبكار ٥/١أ .

غير التسمية . ومن قال بالفرق بين التصور والتصديق فقد احتج عليه بحجج أبطلناها في كتاب «دقائق الحقائق»(١) . على أن الرازى قد كفى غيره مئونة مناقشة هذه الحجج بعدوله عنها في كتب أخرى(٢) ، وقد أكد الآمدى موقفه من التصورات ، وأن بعضها نظرى وبعضها ضرورى فى كتابه كشف التمويهات(٣) بالإضافة إلى دقائق الحقائق المذكورة آنفا .

وأما العلم الكسبى فهو الحاصل بالقدرة الحادثة ، وهو ينتج عن نظر واستدلال ، أى بترتيب مقدمات واستخلاص نتائج ، ولكن ألا يمكن حصول هذا النوع بطريق الضرورة ؟ أى بأن يخلقه الله تعالى فى قلب عبده بلا نظر أو استدلال؟ يحكى الآمدى خلاف الأشاعرة فى ذلك ، ويؤيد هو من أجازوه، وإن كانت العادة الجارية ألا يقع العلم النظرى إلا عن نظر واستدلال ، «وأما المعتزلة فموافقون على الجواز فى الكل ، غير أنهم يمنعون من الوقوع فى البعض كالعلم بالله تعالى وصفاته ، من حيث أن العلم بالله وصفاته واجب على العبد ، فلو لم يكن ذلك مقدورا لكان الإيجاب قبيحا»(٤) .

وأما عكس ذلك وهو وقوع الضرورى نظريا فمنعه قوم مطلقا ، وأجازه قوم مطلقا ، وفصل الباقلانى فى بعض أقواله بين ما هو من كمال العقل فمنع أن يقع نظريا، وما ليس كذلك فأجاز حصوله نظريا وإليه يميل الآمدى(٥) . غير أن العلم النظرى لابد أن يستند فى كل الأحوال إلى علم ضرورى مباشر أو بطريق غير مباشر حتى تكون قاعدة الفكر هى المعلومات الضرورية(٦) ،

---

(١) السابق ، نفس الصفحة .
(٢) انظر : المعالم للرازى ص ٣ ، ٤ وفخر الدين وآراؤه ص ٥٠٧ ، ٥٠٨ .
(٣) كشف التمويهات ل ٨ ب .
(٤) الأبكار ١/٦ب .
(٥) السابق ١/٥ب – ٦ب .
(٦) السابق ١/٣٤أ .

وقمته أو ثمرته المطالب النظرية تصورية كانت أو تصديقية(١) .

هذا ، ومن سمات العلم الحادث ، أنه قد يقع الشيء معلوما للإنسان من وجه ومجهولا له من وجه آخر ، أو من نفس الوجه ولكنه معلوم بالقوة مثلا ومجهول بالفعل، وأن المرء قد يعرف الشيء على وجه الإجمال مع جهله بتفاصيله ، وذلك محال بالنسبة إلى علم الله سبحانه(٢) .

(جـ) الحواس والإدراك الحسي :

إذا كانت المدركات الحسية هي قاعدة المعرفة ، إذ أكثر الضروريات منها والنظريات تنبني عليها ، فما «محل العلم» أو المعرفة من الإنسان ؟ يجيب بعض المتكلمين عن هذا السؤال بأن النفس هي محل المدركات الكلية ، وأن الحواس هي محل المدركات الجزئية ، والحواس عبارة عن قوى جسمانية قائمة بأجزاء خاصة من البدن ، بعضها ظاهر وبعضها باطن ، فأما القوى الظاهرة فهي الحواس الخمس المعروفة(٣) . أما القوى الباطنة : فهي الحس المشترك ، والمصورة ، والمتخيلة ، والوهمية ، والحافظة ، ولها أماكنها من رأس الإنسان على النحو الذى نجده عند ابن سينا وغيره من المشائيين(٤) .

وكان بعض متقدمي المتكلمين قد ذهب إلى أن المدرك للكليات والجزئيات إنما هو النفس ، والقوى الظاهرة والباطنة غير مدركة ، بل هي آلة في إدراك النفس لهذه المدركات(٥) . ومنهم النظام الذي نسب إليه قوله : «إن النفس تدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي الأذن ، والفم ، والأنف ،

---

(١) السابق ١/١٠أ .
(٢) انظر : الأبكار ١/٣٠ ب .
(٣) السابق ١/١١ب .
(٤) السابق ١/١٢أ ، والنجاة ١٦٠ - ١٦٣ ومنهج وتطبيقه ص ٢١٦ .
(٥) السابق ١/١٢أ .

والعين)[1] ، ومنهم (ابن ملكا) البغدادى القائل بأن النفس هى التى تفعل سائر الأفاعيل بذاتها ، وإذا لم تتمكن النفس من القيام بفعل معين ، فليس ذلك لفقدان قوة معينة ولكن لانعدام الآلة . وهو الرأى الذى أخذ به الإمام الرازى فى بعض كتبه[2] . ثم عدل المتأخرون منهم إلى الرأى السابق[3] وهو أن المحسوسات تدرك بالحواس ، والكليات تدركها النفس بقوتها الناطقة أى العقل .

أما القول بأن القلب له وظيفة فى حصول الإدراكات المختلفة – وهو قول ذهب إليه الإمام الرازى[4] – فمما لا يجب عقلا ولا يمتنع ، وإن أشار الشرع إليه بقوله تعالى : ﴿ إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب ﴾[5] كما يقول بعض المتأخرين .

ولكن هل معنى ذلك أن نبطل الوظيفة الخاصة بكل حاسة ، ونقول بإمكان وقوعها بغيرها من الحواس أو بأى جزء من البدن ؟ إن الجواب بالإيجاب هنا دون تفصيل غير سليم، فلئن كان هذا ممكنا ، فبالنظر إلى الناحية العقلية ، أو بعبارة أخرى بالنظر إلى قدرة الله ، فإنها لا تتوقف فى إحداث الإحساس الذى نسميه (رؤية) على ذلك العضو ذى التركيب الخاص الذى نسميه (العين) ونعتبره وسيلة الرؤية ، ولكن بالنظر إلى ما جرت به العادة واستقامت عليه أمور حياتنا ، فإن ذلك غير ممكن . والإبصار إنما يكون بالعين أو فى العين لكل ما من شأنه أن يُرى ، كما أن الشم بالأنف أو فى الأنف لكل ما من شأنه أن يشم ، ولكن ذلك إنما يتم بخلق الله تعالى فى هذه الأعضاء . وتلك فكرة

---

(١) انظر : فلسفة المعتزلة ص ١١، ١٢ .

(٢) انظر : فخر الدين وآراؤه ص ٤٩٣ ، ٤٩٤ .

(٣) انظر : الأبكار ١/١٢ب .

(٤) انظر : فخر الدين وآراؤه ٥٠٠ .

(٥) الأبكار ١/١٢أ، ب .

أشعرية عرضها أكثر الأشاعرة وهاجمها البعض ، ولم تحل دون أن يقول الأشاعرة ببعض أفكار في تفسير الإدراك الحسي - كتفسير عملية الإبصار مثلا - أكثر دقة من الناحية العلمية مما قاله المعتزلة في هذا الصدد(١) .

وإذن فالإدراك الحسي يقع بخلق الله تعالى في هذه الأعضاء المخصوصة عند توفر الشروط المعتادة للإدراك ، وقد يكون للقلب مدخل في ذلك أيضا . أما الأمور النظرية التي تحتاج إلى نظر وبحث ، فإن العقل هو الطريق إليها ، إذ هو وسيلة النظر وأداة تحصيل المطالب النظرية(٢) .

د- المعرفة العقلية :

يعتد المتكلمون بالمعرفة العقلية ،ويرونها أشرف المعارف الإنسانية ، فأصول العقيدة تستند إليها أساسا، وخصوصا عند المتأخرين منهم . ، بينما يعتمد على السمع في تفاصيل الأحكام الشرعية ، وفي مسائل العقيدة المتصلة بالثواب والعقاب ، أو المعاد وما يكون فيه بصفة عامة . وإن كان العقل عندهم ليس هو الطريق الوحيد إلى العلم ، فهناك النقل والأخبار ، والحواس ، والوحي ، والإلهام الإلهي أيضا . فقد مر بنا أنه يجوز - بصفة عامة - أن تحصل كل المعارف النظرية للعباد اضطرارا أي بإلهام من الله دون نظر أو استدلال ، غير أن الواقع يدل على أن حظ الناس من العقل أو قدرتهم على النظر ليست واحدة ؛ ولهذا يجوز بعض المتكلمين للعوام أن يقلدوا في العقائد، ويرون صحة الاعتقاد الموافق للحق ، ولو من غير دليل(٣) .

والمتكلمون يرفضون نظرية الفيض جملة وتفصيلا ، ولا يعترفون بوجود ما يسميه الفلاسفة «العقل الفعال» ، فلا محل عندهم إذن للقول بأن المعرفة العقلية تفيض على النفوس من هذا العقل ، أو من هذا المَلَك المشرف على فلك القمر

(١) انظر : ص ١١٣ - ١٢١ وخاصه ص ١١٩ والتعليق بهامشها .
(٢) انظر : الأبكار ٦/١أ .
(٣) انظر : الأبكار ٢٧/١ب ، ٢٨أ ، ٢٦٠/٢ - ٢٦١ ب .

وما دونه كما تخيله المشاءون[1] ؛ فالإدراك الحسى أولا ثم التفكير العقلى ثانيا هما طريق الوصول إلى المطلوبات النظرية فى النهاية ، دون تدخل إلا من القدرة الإلهية المباشرة التى تتدخل فى هذه الخطوات جميعا .

فتتدخل هذه القدرة فى المرحلة الأولى بخلق الإدراك الحسى فى محل الإدراك من عين أو أذن أو نحوها متى توفرت شروطه ، وقد ذهب إلى مثل ذلك الشيخ المعتزلى «أبو الهذيل العلاف» من قبل ، كما يوجد قريب منه لدى بعض الفلاسفة الغربيين[2] .

أما تدخلها فى المرحلة الثانية ، وهى مرحلة التفكير العقلى للوصول إلى النتائج النظرية فيرى جمهور الأشاعرة ، أن العلم لا يتولد حتما عن النظر فى الدليل كما قالت المعتزلة ، ولا يحصل بالإيجاب كما قال الفلاسفة ، وإنما يحصل بخلق الله تعالى ، وتبعا لمشيئته . ولئن كان هذا فيضا فهو فيض مباشر عن الله سبحانه ، إلا أنه مرتبط بالأسباب العادية ، وهى تحصيل المقدمات وترتيبها فى العقل من أجل التوصل إلى معرفة جديدة ، أما النتيجة الأخيرة وهى العلم بالمطلوب فإنها تكون بخلق الله تعالى . ووجه الارتباط بين الترتيب السليم للمقدمات والنظر الصحيح فيها وبين العلم بالنتيجة ، هو (التضمن) – كما يعبر بعض المتكلمين وهى عبارة دقيقة لا تنفى التلازم ، أو الاقتران الدائم ، بين العلم والنظر ، ولكنها فى الوقت نفسه تنفى الارتباط الحتمى أو الضرورى بينهما ، المرتبط بفكرة (العلية) أو السببية بمعناها الميتافيزيقى الذى لا يسلم به المتكلمون ، كما تختلف عما ذهب إليه المعتزلة فى قولهم بتولد العلم عن النظر الصحيح ، إذ كل الحوادث مستندة إلى القدرة الإلهية مباشرة فى نظر الأشاعرة ، كما بيناه في الفصل السابق .

---

(١) انظر : كتاب نظرية المعرفة عند ابن رشد لأستاذنا الدكتور محمود قاسم ص ٦–١١ .

(٢) فلسفة المعتزلة جـ٢ ٢٥–٢٧ حيث نسب الدكتور نادر مثل هذا إلى القديس أو غسطين وإلى مالبرانش.

على أن ما ذهب إليه الفلاسفة من القول بأن النظر الصحيح موجب للعلم بالمنظور فيه حتما ، أى أنهما متلازمان تلازم العلة والمعلول ، فهو مخالف لأصول الفلاسفة أنفسهم، لأن كل متلازمين على هذا النحو عندهم لابد أن يقترنا فى الوجود مع أن النظر يسبق العلم فى الوجود . ومن هنا تبدو فكرة «التضمن» تفسيرا جيدا للارتباط بين النظر والعلم ، حتي ليقول أحد الأشاعرة المتأخرين : «فالحق ما اختاره أصحابنا من أن النظر يتضمن العلم بالمنظور فيه»[1] .

***

(١) الأبكار ١/٢٣أ - ٢٤ب ، وانظر فى هذه المسألة فخر الدين الرازى وآراؤه ٥٠٥ إلى ٥٠٧، وخصوصا ص ٤٩٠ حيث يشير إلى تأثر الرازى بفكرة ابن ملكا فى تفسيره للمعرفة .

المسألة الثالثة

الأفعال الإنسانية

(أ) طبيعة المسألة :

يعترف بعض المتكلمين أن البحث فى هذه المسألة «موضع غمرة ومحز إشكال»[1] . والسبب فى هذا التعارض الظاهرى بين الشواهد الدالة على عموم قدرته تعالى وإرادته ونفوذ قضائه وقدره وبين الأدلة المؤكدة لمسئولية الإنسان عن أعماله ، التى يشعر هو نفسه بحريته فى اختيارها ودوره فى كسبها وإحداثها . وهو تعارض تومىء إليه آيات القرآن نفسها ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ، وإذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له﴾[2] ، ﴿ ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون ﴾[3] كما اشتملت على ذلك كثير من الأحاديث النبوية[4] . ولذا شاع بين المسلمين – ووردت بذلك الآثار – أن القدر سر من أسرار الله تعالى[5] .

ولغموض المسألة وتعارض الأدلة بشأنها كثر الخلاف حولها ، وتعددت الآراء فيها منذ عهد مبكر؛ فتمسك معبد وغيلان بالنصوص والأدلة المثبتة لحرية الانسان وقدرته على أفعاله ، وغلوا فى ذلك حتى قالوا إن الأمر أنف ، كأنما ينفون العلم القديم وشمول القدرة الإلهية[6] . وتمسك الجهم وأصحابه

(١) غاية المرام ل ٨٤أ – ص ١٩٥ من القسم الثانى وانظر الأبكار ٢٣٨/١ أ .
(٢) الآية ١١ من سورة الرعد .
(٣) الآية ٩٣ من سورة النحل .
(٤) انظر : ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٨٤ وموقف البشر تحت سلطان القدر ص ١١٠ وما بعدها، وإيثار الحق على الخلق ص ٣٠٤ وما بعدها.
(٥) انظر : موقف البشر ص ٥، ٦ .
(٦) انظر : إيثار الحق ٣٠٤ – ٣٠٧ ونشأة الفكر ٣١٠/١ وما بعدها وأصول الدين ص ١٣٤ ومقدمة مناهج الأدلة ١٠٧ – ١٠٨ .

بالأدلة المقابلة لذلك فنفوا كل قدرة أو اكتساب للعبد[1] . وهكذا نظر كل فريق إلى جانب من المسألة ونوع من الأدلة دون سائر ذلك .

وربما لم ينبه أحد إلى أن تعارض الأدلة العقلية والنقلية حول هذه المسألة قد يكون مفتاح الحل الموفق لها ، إلا ابن رشد الذى اعتبر أن ذلك هو الحكمة المقصودة من هذا التعارض الظاهرى[2] ، الذى لاحظه بعض العلماء قبله فاكتفوا بالقول :(إن القرآن يدل على الاختلاف ؛ فالقول بالقدر صحيح وله أصل فى الكتاب ، والقول بالإجبار صحيح وله أصل فى الكتاب)[3] . وهو رأى يتسم بالسذاجة وإيثار الدعة والراحة . ووقف عند ظاهره بعض المستشرقين فاعتبروه تناقضا[4] . وحاول الأشعرى الجمع بينهما فانتهى إلى ما يشبه الجبر كما سنبينه فيما بعد .

(ب) آراء المتكلمين (الأشاعرة والمعتزلة) :

١- ثم جاءت المذاهب الكلامية فاختار المعتزلة القول بأن أفعال العباد المختارين مخلوقة لهم وأنها غير داخلة فى مقدورات الله - تعالى - ، كما أن مقدورات الرب غير داخلة فى مقدوراتهم[5] كما يحكى عنهم الآمدى وهو متفق مع ما يقرره المعتزلة أنفسهم[6] ، الذين اختاروا أن يطلقوا حرية الإنسان فى أفعاله ، وأن يفصلوا بين نطاقى القدرة الإلهية والقدرة الإنسانية ، ورأوا فى هذا تبريرا لمسئولية الإنسان عن عمله طبقا لمبدئهم الذى اشتهروا به - بعد

---

(١) انظر : الأبكار ٢٦٥/٢ أ ونشأة الفكر ٣٨٤/١ وما بعدها والمغنى ١٤ / ٢٩٨ و ٢٩٩ .

(٢) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ١٠٦ - ١١٠ وابن رشد وفلسفته ص ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٣) قال بذلك العنبرى من علماء الحديث انظر : الاعتصام للشاطبى ١٤٧,١ .

(٤) جولد تسيهر فى العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ٧٩ - ٩٠ .

(٥) غاية المرام ل ٨١أ - ص ١٨٧ من القسم الثانى .

(٦) انظر : المغنى ٣/٨ - ٥٩ وشرح الأصول الخمسة ٣٢٣ - ٣٤٤ وانظر التعليق رقم ٣ ف ص١٨٧ من القسم الثانى .

التوحيد – وهو العدل[1] . وقرروا من أجل ذلك أن القدرة تكون قبل الفعل ، وأنها قدرة على الشيء وعلى ضده [2] ؛ أي أن الله – تعالى – خلق الإنسان ثم فوض إليه أعماله يخلقها بقدرته ويحددها بإرادته ، والله سبحانه قادر على سلب ذلك منه ، وتعجيزه عنه . ولكن سبق قضاؤه بذلك وجرت به حكمته لئلا يقبح التكليف[3] .

ورغم قوة هذا الرأى وما يتسم به من جرأة فإنه – فيما يبدو – لم يحل المشكلة ، ولم يقنع العقول المسلمة التى بقى لها أن تتساءل : «لو كان المرء هو الذى يخلق أفعاله لكان معنى هذا أن مشيئة الله سبحانه تقف عند حد محدود، أى أنها لا تنصب على نوع معين من الأفعال ، وهذا مخالف لما أجمع عليه المسلمون من أنه لا خالق إلا الله[4] . ولذا وجدنا كثيرا من علماء الطوائف المختلفة يعارضون المعتزلة[5] .

والآمدى الأشعرى يعارض رأى المعتزلة ويراه أيضا مخالفا لما أجمع المسلمون عليه من أنه لا خالق إلا الله تعالى[6] ، ولكنه ينتقد ردود أصحابه من الأشاعرة وغيرهم على هذا الرأي ، ولا يستنكف من بيان ما تتضمنه من

---

(١) انظر : مقدمة الأستاذ إبراهيم مدكور للجزء الثامن من المغنى للقاضى عبد الجبار ص جـ ومقدمة مناهج الأدلة لأستاذنا د/ قاسم ص ١٠٦ ، ١٠٧.

(٢) انظر : مقالات الإسلاميين ٢ : ٢٧٥ وفلسفة المعتزلة ٢/٦٠ ، ٦١ .

(٣) انظر : اللمعة للحلبى ص ٦٩ .

(٤) عن كتاب ابن رشد وفلسفته الدينية لأستاذنا د/ قاسم ص ١٨٤ – ١٨٥

(٥) انظر : مثلا الأربعين للرازى الأشعرى ص ٢٢٧ والغنية للجيلانى ص ٦٧ وشرح الطحاوية لابن أبى العز الحنفى ص ٨٣، ٨٤ ، ٨٦ وإيثار الحق لابن الوزير الزيدى ص٢٩٢ وما بعدها حيث ينقل عن بعض أئمة الزيدية وعلمائهم معارضتهم لمقالة المعتزلة أن إرادة الله تعالى وقدرته لا تشمل أفعال العباد ، ويقول : إنها «هفوة المعتزلة الكبرى» وانظر فى نقد المعتزلة بعامة نشأة الفكر د/ النشار ٤٨٢/١ وما بعدها .

(٦) انظر : ص ١٨٤ من القسم الثانى وما بعدها.

ضعف(1) ، حتى ما ينسب منها للأشعرى نفسه (2) . ويختار هو ردا إجماليا يتجه إلى نقطة الضعف الرئيسية لدي المعتزلة ، ويعتمد على قاعدة الكمال الأساسية عنده ، فيقول : «لو لم يكن فعل العبد ، بل غيره من الموجودات الحادثة ، مقدورا للرب ، وداخلا تحت قدرته للزم أن يكون البارى – تعالى – ناقصا بالنسبة إلى من له القدرة عليه»(3) . وهى فكرة نجد إشارة إليها فى الإبانة للأشعرى(4) ، كما نجدها واضحة عند أبى المعين النسفى الماتريدى(5) ، وعند شارح الطحاوية ابن أبى العز الحنفى فيما بعد(6) . ويدعمها الآمدى بفكرة الأشعرى المعروفة وهى وجوب إحاطة الفاعل علما بتفاصيل ما يفعل الأمر الذى نفتقده فى أفعال العباد(7) ، وهى تبدو لنا ضعيفة؛ إذ قد يكفى فى قصد الإنسان إلى فعله تصوره الإجمالى له دون إدراكه لتفاصيله وجزئياته .

وينتقد المتكلمون وخاصة الأشاعرة براهين المعتزلة ، وأهمها :

(أ) ما قد يسمى برهان (الشعور بالحرية)(8) ؛ وهو أنا ندرك بالضرورة وقوع الأفعال على حسب الدواعى والأغراض .. ولولا صلاحية القدرة الحادثة للإيجاد لما أحس أحدنا من نفسه ذلك . وأيضا فإن الإنسان يجد من نفسه تفرقة بين الحركة الاضطرارية والحركة الاختيارية (9) . ويرى الأشاعرة أن هذا

(1) انظر : ص 195 – 198 من القسم الثانى .

(2) انظر : ص 198 من القسم الثانى والأبكار 259/1 أ ، ب وانظر معهما اللمع للأشعرى ص 74 ، 75.

(3) غاية المرام ل 85ب ص 199 من القسم الثانى وانظر الأبكار 615/1 ب ، 216ب .

(4) انظر : الإبانة ص 69 .

(5) انظر : بحر الكلام ص 9 ، 10 .

(6) انظر : شرح الطحاوية ص 450 ، 451 .

(7) انظر : الأشعرى أبو الحسن ص 98، 99 ، 163 .

(8) انظر : فلسفة المعتزلة 64/2 .

(9) ص 27 من القسم الثانى .

الدليل منتقض طردا وعكسا ، «من حيث إن الاشياء منها ما يقع على حسب الدواعي ولا يضاف إلى القدرة الحادثة .. كما فى حصول الرى عند الشرب والشبع عند الأكل .. ومنها مالا يقع على حساب الداعية والغرض ، وذلك كما فى أفعال النائم والغافل ، ومع ذلك هى مضافة إلى القدرة الحادثة»[1] .

على أن فكرة الدواعى هذه كانت سببا لاتهام المعتزلة بتهمة غريبة وهى الميل نحو الجبر ؛ فإنه إذا كان حصول الفعل ضروريا عند وجود القدرة وتحقق الداعية ، والدواعى نفسها مخلوقة لله تعالى – فأين الحرية إذن؟[2] وأما التفرقة بين الحركة الضرورية والاختيارية فهو قد ينفى الجبر ولكنه لا يثبت الخلق والتأثير ، إذ قد يكون مناط التفرقة هو الكسب الذى نقول به .

(ب) أما الدليل الشرعى[3] القائل «بأن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لغيرهم كان التكليف فى نفسه باطلا ، فإن حاصله يرجع إلى المسئولية عن فعل الغير[4] ؛ فإنه يكفى فى المسئولية الاكتساب لا الخلق ، على أن بعض العلماء يجيز التكليف بغير المقدور ، وإن كان الآمدى قد حقق هذه المسألة كما مر بنا من قبل فى مسألة القدرة[5] .

ومع هذا النقد ، فالمعتزلة جديرون بالدفاع عنهم ضد من رماهم بالمجوسية ، إذ أثبتوا فى الكون قدرتين فاعلتين[6] ، ورد الحديث المزعوم المتعلق بذلك ،

(١) ص ٢٠١ من القسم الثانى .

(٢) انظر : هذا النقد عند البغدادى فى أصول الدين ص ٢٦ – ٢٨ والرازى فى الأربعين ص ٢٢٧، ٢٢٨ والشيخ مصطفى صبرى فى كتابه «موقف البشر تحت سلطان القدر» ص ٣٧ أ وما بعدها .

(٣) انظر : فلسفة المعتزلة ٢/٦٤ – ٦٦ .

(٤) ص ٢٠١ من القسم الثانى .

(٥) انظر : ص ٢٠٣ من القسم الثانى والتعليق عليها وما مر فى فى صفة القدرة .

(٦) انظر : هذه التهمة عند ابن حزم الظاهرى فى الفصل ٣/٥٤–٧٠، ٣٤٠ – ٣٥٧ والأشعرى فى الإبانة ص ٧٣ والجيلانى فى الغنية ص ٦٧ والقشيرى فى الرسالة ص ٣ ، ٤ .

ولا مبرر لاتهامهم بالكفر أيضا ؛ إذ أن الخلاف معهم لايتناول أصلا من أصول العقيدة ، بل هو فى مسائل تفصيلية ليست مما طالبنا النبى صلى الله عليه وسلم بالإيمان به فلا يكفر المخالف فيها(١) .

وهذه الروح السمحة من المعتزلة أجدر بالتقدير من محاولة القاضى عبد الجبار دفع هذه التهمة عن أصحابه وإلحاقها بالأشاعرة ، لقولهم بأن القدرة على الشىء ليست قدرة على ضده «وأن المؤمن لا يقدر إلا على الإيمان وأن الكافر لا يقدر إلا على الكفر ، وهذا هو أحد وجوه المضاهاة بين مذهب المجبرة ومذهب المجوس ؛ لأنهم يقولون : النور مطبوع على الخير .. والظلمة مطبوعة على الشر . وإذا تقرر ذلك صح دخولهم تحت قول النبى - صلى الله عليه وسلم : «القدرية مجوس هذه الأمة ..»(٢) .

٢- ثم جاء الأشعرى الذى حاول التوفيق بين الجوانب المختلفة لهذه المسألة باختيار موقف وسط بين الجبرية والمعتزلة هو القول (بالكسب)، وهو مصطلح قد نجده قبله عند أبى حنيفة(٣) ، أو بعض أتباعه(٤) من قبل ، ولكن الأشعرى ينفرد بتحديده على النحو الذى يعرضه الآمدى بقوله : «إن أفعال العباد مضافة إليهم بالاكتساب وإلى الله - تعالى - بالخلق والاختراع ، وإنه لا أثر للقدرة الحادثة فيهما أصلا»(٥) . فللعبد قدرة واستطاعة بالنسبة إلى أفعاله الاختيارية ولكنها قدرة مقارنة للفعل لا سابقة عليه ، وليس لها أصلا أثر فى إيجاد الفعل وإحداثه بل هو واقع بقدرة الله تعالى وحدها(٦) مقارنا لقدرة العبد الحادثة .

---

(١) انظر : الأبكار ٢/٢٥٨ ب ، ٢٥٩ أ .
(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٢٨٧ - ٢٨٨ .
(٣) انظر : نشأة الفكر د/ النشار ١/٢٤١ - ٢٤٢ .
(٤) انظر : فخر الدين وآراؤه هامش ص ٥٣٠ .
(٥) غاية المرام ل ٨١أ - ص ١٨٨ من القسم الثانى .
(٦) انظر : ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ من القسم الثانى والأبكار ١/٢٣٨ وما بعدها والمراجع بهامش رقم ٣ من ص١٨٧ من القسم الثانى .

وهذا هو معنى قول الأشعرى فى المقالات : «والحق عندى أن معنى الاكتساب هو أن يقع الشيء بقدرة محدثة فيكون كسبا لمن وقع بقدرته»(١). بدليل ما يقرره فى نفس الكتاب : «إن أحدا لا يستطيع أن يفعل شيئا قبل أن يفعله .. وإنه لا خالق إلا الله ، وإن سيئات العباد يخلقها الله ، وإن أعمال العباد يخلقها الله عز وجل ، وإن العباد لا يقدرون أن يخلقوا منها شيئا»(٢) . على أن المسألة ليست مسألة النصوص وحدها ؛ فإن القدرة الحادثة لا يمكن أن يكون لها دخل فى الإيجاد والتأثير -حسب أصول الأشعرى - ، فإن أخص وصف لله عنده ، هو الخلق والإيجاد والاختراع .

وهكذا يسعى الأشعرى نحو الوسط فلا يبلغه ، إذ يبقى قريبا من الجبر إلى حد كبير ، فما دامت القدرة الإنسانية لا تؤثر فى الفعل فما قيمتها .. ؟ وما مناط المسئولية الإنسانية إذن ؟ أهو مجرد الاقتران ، الذى اعتبره البعض من غرائب أهل الكلام كحال أبى هاشم وطفرة النظام ؟ لقد وصف الأشاعرة من أجل هذا (بالمجبرة) من جانب المعتزلة ، نقل هذا الرازى وحاول رده بأن الجبرى من ينفى القدرة ولكنا ننفى الخلق(٣) ، غير أنه شخصيا يقول بضرب من الجبر ، ويصف أصحابه الأشاعرة أحيانا بأنهم جبرية(٤) . ولقد نفى ابن الوزير وغيره تهمة الجبر عن الأشاعرة(٥) ، والمنفى هو الجبر المحض ، ولكن الأشاعرة أنفسهم يعترفون بلون من الجبر أو قدر منه فى مذهب شيخهم ، رغم

---

(١) مقالات الإسلاميين ١٩٩/٢ وانظر تعليق أستاذنا د/ قاسم على هذا النص فى مقدمة مناهج الأدلة ص ٢٠٨.

(٢) المقالات ٣٢١/١ .

(٣) انظر : اعتقادات فرق المسلمين للرازى ص ٦٨ .

(٤) انظر فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٥٣٢ .

(٥) انظر : ترجيح أساليب القرآن ص ١٦٧، ١٦٨ .

دفاعهم عنه . ومن هؤلاء فى القديم أبو الحسن الآمدى[1] ، وفى الحديث الشيخ مصطفى صبرى[2] ، والشيخ حمودة غرابة[3] . وإن كان أستاذنا الدكتور النشار ينفى الجبرية تماما عن الكسب الأشعرى ويرد على ابن تيمية فى وصفه الأشعرى بالتجهم[4] أى الميل إلى مذهب جهم القائل بالجبر .

ولقد كانت هذه نقطة ضعف بارزة فى موقف الأشعرى ، جعل كبار أصحابه منذ وقت مبكر يحاولون تعديله وتطويره ، حتى انتهى الأمر ببعضهم إلى قريب من موقف المعتزلة :

(أ) فالباقلانى كما يحكى الآمدى لم يثبت للقدرة الحادثة أثرا فى الفعل ، بل أثبت لها أثرا فى صفة زائدة على الفعل ، ثم اختلف قوله فى الأثر الزائد فقال تارة إنه لا أثر للقدرة القديمة فيه أصلا، وقال تارة بالتأثير ، فأثبت مخلوقا بين خالقين[5] .

(ب) ونقل عن الإسفرائينى أنه قال فى نفس الفعل ما قاله القاضى — فى القول الثانى — فى الأثر الزائد[6] . وقد نسب مثل هذا أو قريب منه إلى ابن فورك أيضا[7] .

---

(١) انظر : الأبكار ٢٥٦/٢ حيث يقول الآمدى : «الجبر عبارة عن نفى الفعل عن العبد حقيقة وإضافته إلى الرب تعالى ، غير أن الجبرية تنقسم إلى خالصة وهى التى لا تثبت للعبد فعلا ولا كسبا كالجهمية وإلى جبرية متوسطة وهى التى لا تثبت للعبد فعلا لكن تثبت له كسبا كالاشعرية والنجارية والضرارية والحفصية ».

(٢) انظر : موقف البشر ٢٨ ، ١٤٦ وما بعدها .

(٣) انظر : الأشعرى أبو الحسن ص ١٦٢ وما بعدها .

(٤) انظر : نشأة الفكر ٣٨٥/١.

(٥) انظر : غاية المرام ل ٨٤ أ — ص ١٨٨ من القسم الثانى وانظر التعليق رقم ١ بها .

(٦) ص ١٨٨ من القسم الثانى وانظر التعليق /٢ بها .

(٧) انظر : نهاية الأقدام ٧٤ — ٧٨ .

(جـ) أما التطور الحقيقى فكان على يد الجوينى الذى ذهب – كما يقول الآمدى – فى بعض تصانيفه إلى تأثير القدرة الحادثة فى إيجاد الفعل ، ولم يجعل للقدرة القديمة فيه تأثيرا إلا بواسطة إيجاد القدرة الحادثة عليه[1] . وهو يشير بذلك إلى العقيدة النظامية التى قرر فيها الجوينى أن الفعل يقع بتأثير القدرة الإنسانية وحدها التى هى مخلوقة لله تعالى بعد توفر دواعيه وأسبابه[2] ، بينما كان فى الإرشاد يجرى على التقليد الأشعرى[3] ، ولا يكاد الجوينى فيما انتهى إليه يختلف عن المعتزلة إلا فى تسميته ذلك كسبا لاخلقا ، وفى عدم ذهابه إلى أن مقدورات العباد لا تدخل فى مقدورات الله – تعالى – بل هى عنده مقدورة لله مخلوقة له بحكم خلقه للعبد وقدرته الحادثة[4] .

(د) ثم بدأ التراجع فى المذهب شيئا فشيئا حتى عادوا إلى موقف شيخهم الأول على يد الآمدى وبعض من سبقوه : فالغزالى يرجع إلى مثل قول الباقلانى فى بعض كتبه ، فيرى أن المؤثر هو مجموع قدرة الله وقدرة العباد ويسمى ذلك كسبا[5] .

(هـ) أما الشهرستانى فيقول بنفى تأثير القدرة الحادثة ، وينتقد من عدل هذا الموقف من شيوخ المذهب ، كالجوينى والإسفرائينى والباقلانى[6] .

(و) والرازى يتحرر قليلا فيجعل للقدرة الحادثة دخلا فى التأثير ، ويضيف إليها الدواعى والمؤثرات الخارجية ، ولكنه يرى عند تكامل هذا أن الفعل ضرورى الحصول . أى أننا بإزاء جبر من نوع خاص ، يصرح الرازى نفسه

(1) ص ١٨٨ من القسم الثانى .
(2) انظر : العقيدة النظامية ص ٣٠ وما بعدها وانظر أيضا شفاء العليل لابن القيم ص ١٧٥ .
(3) انظر : الإرشاد ص ٢١٠ .
(4) انظر : إيثار الحق ص ٢٩٢ .
(5) انظر : الأربعين للغزالى ص ١٣ .
(6) انظر : نهاية الأقدام ص ٥٣ – ٨٩ .

به إذ يقول إن الانسان مضطر فى صورة مختار . وهى عبارة نجد ما يشبهها عند غيره ، وربما يؤكد هذا هجومه المتكرر على موقف المعتزلة ، ومحاولة إلزامهم بالجبر بناء على فكرة الدواعى كما سلفت الإشارة[١] .

(ز) ثم يأتى الآمدى فيعود تماما إلى موقف الأشعرى ويعرف الكسب على النحو الذى نجده عنده ، إذ ينفى كل أثر للقدرة الحادثة فى أفعال صاحبها[٢] ، وينتقد من مال من الأصحاب إلى غير ذلك ، بمثل ما أخذه على المعتزلة ، بالإضافة إلى مآخذ أخرى منها استلزامه لوقوع مقدور بين قادرين وهو ما يراه باطلا[٣] ، وأن التأثير فى صفة الفعل دون أصله – كما ينسب للباقلانى – قد يعنى التفرقة بين الوجود والماهية ، وهذا مخالف للمختار فى المذهب .

ويبدو لى أن الآمدى كان متأثرا فى موقفه هذا بالإمام الرازى فهو ينقل عنه كلمته «الإنسان مجبور فى صورة مختار»[٤] . ويحكى أدلته على ذلك دون أن يحاول التعقيب عليها كعادته فيما ينكره من آرائه[٥] .

وهو برغم عده الأشاعرة فى الجبرية وإن كان يسميهم «الجبرية المتوسطة» –كما سلف – يذكر لنا أنه اختار مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى لأنه «هو الطريق العدل والمسلك المتوسط بين طرفى الجبر المحض وإثبات خالق غير الله تعالى ، بتوفيقه بين دليل القدرة الحادثة ودليل انتفاء خالق غير الله تعالى...»[٦] وهو يحدد هذا المذهب بقوله : «مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى أنه لا تأثير للقدرة الحادثة فى حدوث مقدورها ولا فى صفة من

---

(١) انظر : ص ١٩٩ وما بعدها من القسم الثانى .
(٢) انظر : ص ١٩٩ وما بعدها فى القسم الثانى .
(٣) انظر : الأبكار ١/٢٤٠ أو ما بعدها .
(٤) المآخذ ل ٣٥ب .
(٥) انظر : المآخذ ل ٣٤أ وما بعدها .
(٦) الأبكار ١/٢٧٢أ .

صفاته ، وإن أجرى الله تعالى العادة بخلق مقدورها مقارنا لها فيكون الفعل خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا ، وكسبا من العبد لوقوعه مقارنا للقدرة...»[1] .

وربما كان الأمر الذى يضيفه الآمدى إلى نظرية الأشعرى هو أن القدرة الحادثة من شأنها التأثير وإن لم تؤثر بالفعل ، «فإنه لا معنى لكون الشيء مقدورا بالقدرة غير إمكان تأثير القدرة فيه ...»[2] غير أن الأدلة قامت على انفراده – تعالى – بالتأثير فلم تؤثر القدرة الحادثة بالفعل مع إمكان حصول ذلك[3] .

وهذا رأى يرويه المتأخرون عنه فيقول الخيالى فى حاشيته على شرح النسفية : «وفى كلام الآمدى أن القدرة الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل ؛ لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى»[4] . وقد روى السيالكوتى هذا الرأى ونسبه للآمدى أيضا ، وكذا الجلال الدوانى إلا أنه لم ينسبه إلى الآمدى[5] . ولكنا نستطيع أن نقول – مع الجوينى – كما يحكى عنه الآمدى نفسه : «إن إثبات قدرة لا أثر لها بوجه كنفى القدرة»[6] . وإن كان الآمدى يحاول إقناعنا ؛ إذ يذكر فعل المضطر المكره ثم يقول : «وهذا بخلاف فعل العبد المختار فإنه وإن لم تكن قدرته مؤثرة فى إيجاده غير أنه قائم بمحل قدرته، وواقع على وفق إيثاره وإرادته ، وهو معنى كونه مقدورا له»[7]. لكننا نستطيع أن نقول للآمدى أيضا : إن هناك محاولات أخرى لغير الأشعرى ربما

(١) السابق ١/٢١٥ب .

(٢) السابق ٢/٢٥٧ ب .

(٣) السابق ١/٢٥٨ أ وما بعدها .

(٤) انظر : شرح النسفية ص ٣٧٠.

(٥) انظر : شرح العضدية ص ١٧٢ .

(٦) الأبكار ١/٢٥٨ أ.

(٧) السابق ١/٢١٥ب .

كانت أقرب إلى الوسطية المنشودة ، وأبعد من الجبر المحض ومن إثبات خالق غير الله تعالى ، سنعرض لبعضها فيما يلى .

٣-آراء أخرى :

(١) من أبرزها محاولة الماتريدية ، فقد فرق أبو منصور الماتريدى بين معنيين لقدرة العبد أو استطاعته ، أولهما سلامة الأسباب وصحة الآلات وهذا سابق على الفعل ، والآخر ما يقع الفعل به ، وتلك مخلوقة لله مقارنة للفعل[١] . وقد لا نجد هنا فارقا كبيرا عن الموقف الأشعرى ولكن التميز الحقيقى للماتريدية هو فى تأكيد حرية الإرادة الإنسانية ، حتى ليقولون - كما يحقق الشيخ مصطفى صبرى - إن الله خلق للعبد إرادة ، ولكن ممارسته لتلك الإرادة ، أى المشيئة الجزئية المتعلقة بأفعاله المختلفة ، هى من فعل العبد ولا تتوقف على خلق الله - تعالى . ومن هنا يحكم بأن الماتريدية بعيدون عن الموقف الأشعرى ، بل وأكثر تحقيقا لحرية الإنسان من المعتزلة ، لأن هؤلاء - فى رأيه - تورطوا فى الجبر بناء على فكرتهم عن «الدواعى» أو «الخواطر» كما سلفت الإشارة[٢] .

وقد نلمس هذا المعنى من قول النسفى : «العبد مخير مستطيع ، فإذا وجد منه الجهد والقصد والنية والاكتساب فى المعصية يجرى خذلان الله مع نيته وقصده فيستحق العقوبة على فعل نفسه . واذا وجد جميع ذلك فى الطاعة يجرى عون الله وتوفيقه مع فعله»[٣] . هذا مع تصريحهم بأن الله - تعالى - خالق كل شىء ، ومن ذلك أفعال العباد[٤] . فهذا موقف وسط يختلف عما

(١) انظر : كتاب التوحيد للماتريدى ل ١٣٥أ .
(٢) انظر : موقف البشر ص ٥٦- ٥٨ - ٧٣ - ٩٨ ، ١٤٤ - ١٤٦ .
(٣) بحر الكلام ص ٣٧ وانظر ايضا ص ١٠ -١٢ .
(٤) المرجع السابق ص ٣٨ .

اختاره المعتزلة وجمهور الأشاعرة ، ولقد كان لأستاذنا الدكتور محمود قاسم إبراز هذه الحقيقة ، وإن بدت غريبة لدى البعض لما اشتهر من أن الماتريدية متفقون غالبا مع الاشاعرة(١) .

(٢) كما أن الحنابلة والسلفية بعامة يعارضون الجبر ، ويؤكدون ألا خالق إلا الله تعالى ، وهم يثبتون – فى الوقت نفسه – أن العبد فاعل لأعماله مؤثر فيها بما منحه الله من قدرة واستطاعة . روى هذا عن أحمد بن حنبل(٢) ، وصرح به ابن قدامة ، وابن الجوزى(٣) ، وابن تيمية(٤) ، وابن القيم(٥) ، وابن أبى العز الحنفى(٦) ، دون أن يحاولوا تحديد نصيب الإنسان فى فعله كما حاول ذلك المتكلمون من أشاعرة ومعتزلة وما تريدية وهذا لعمرى أبعد من التكلف وأدنى إلى الصواب.

(٣) ونجد موقفا قريبا من الموقف السابق لدى بعض الصوفية كالجيلانى ، الذى عارض كلا من الجبرية والمعتزلة(٧) ، وكان يعلم الصوفية كما يحكى عنه ابن تيمية وعن شيخه الدباس – أن «الرجل من يكون منازعا للقدر لا موافقا له»(٨) ، هذا وقد نزع بعض الصوفية إلى الموقف الأشعرى(٩) ونسب إلى بعض منهم الذهاب إلى الجبر كما ذكره الأستاذ الدكتور ابو العلا عفيفى عن ابن عربى ، مع أنا نجد عنده قريبا من كلام الجيلانى : «فإن الرضا بالقضاء

---

(١) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ١١ – ١١٦ .
(٢) انظر : طبقات ابن أبى يعلى ١/ ٢٩٩ .
(٣) انظر : لمعة الاعتقاد لابن قدامة ص ٢٠ ، ٢١ .
(٤) انظر : تلبيس إبليس ص ٣٥٣ .
(٥) انظر : الرسالة الوسطية ص ٢١ .
(٦) انظر : شرح الطحاوية ص ٨٠ وما بعدها .
(٧) انظر : الغنية ص ٣٠ .
(٨) انظر : الاحتجاج بالقدر لابن تيمية ص ١٣ .
(٩) انظر : الرسالة للقشيرى ص ٥ .

لا تقدح فيه الشكوى إلى الله ولا إلى غيره ، وإنما تقدح فى الرضا بالمقضى ، ونحن ما خوطبنا بالرضا بالمقضى ، والضر هو المقضى ما هو عين القضاء»[1]. كما نجده ينتقد كلا من الأشاعرة والمعتزلة . ولا يرى مانعا من نسبة الأفعال للمخلوقين مع كونها فى الوقت نفسه أفعال الله سبحانه بلا اشتراك[2] . وربما كان جوهر المسألة عنده أن العبد مهما حاول فهو محكوم بطاقاته وإمكاناته التى قدرت له ، وأنه لا يستطيع على كل حال أن يكون إلا نفسه[3] . وهذا قريب من موقف ابن رشد .

(٤) وأما ابن رشد فقد اهتدى بتأمله للنصوص والشواهد المتعارضة فى هذه المسألة – كما سلفت الإشارة – إلى أن «الله وهبنا قوة نستطيع بها فعل أحد المتضادين ، وهى قوة غير محددة ، وهى التى نطلق عليها اسم الإرادة ، ومع هذا فليس لهذه القوة غير المحددة حريتها الكاملة ؛ ذلك لأنها تتأثر بالأسباب الخارجية التى وضعها الله فى متناول أيدينا ، فهذه الأسباب تساعد على تمام أفعالنا أو تحول دون حصولها .. ومعنى هذا أن أفعال الإنسان ليست اختيارية تماما ، ولا جبرية تماما ، وإنما هى تجمع كما نرى بين الاختيار والجبر فى آن واحد»[4] وكأنما يريد ابن رشد أن يقول لنا عن الحرية ما يقوله فيلسوف معاصر ... : «أن نستخرج من شروط الحياة نفسها ما يعيننا على تحقيق مصيرنا .. وأن نأخذ على عاتقنا فى شجاعة متبصرة مسئولية وجودنا ، فنحاول أن نخلق من مظاهر عبوديتنا وسائط للتحرر ، ونعمل على أن نخلع على حياتنا معنى شخصيا أصيلا ...»[5] .

(١) الفصوص ١٧٤/١ .

(٢) انظر : الفتوحات ٢١٢/٣ وانظر أيضا ٤٥٨/١ .

(٣) السابق .

(٤) ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٨٧ وانظر مقدمة مناهج الأدلة ١١٦ – ١١٩ ومناهج الأدلة ٢٢٣-٢٣٣.

(٥) مشكلات فلسفية – مشكلة الحرية د/ فؤاد زكريا ص ٢٤٩ وانظر أيضا هذا المعنى فى مقدمة مناهج الأدلة ص ١١٩.

كلمة أخيرة :

وهنا أجدنى مضطرا لأن أقف بعيدا عن الموقف الأشعرى ، كما فعلت فى مسألة الحكمة ، وفى مسألة الصفات الخبرية . وأرى أن خير موقف فى هذه المسألة أن يلجأ المرء إلى الموقف السلفى ؛ الذى يقوم على ألا خالق إلا الله تعالى ، وأن العبد مع هذا فاعل لأفعاله حقيقة ، ولقدرته تأثيرها دون بحث عن مدى هذا التأثير أو حقيقته ، مع الإيمان بسبق العلم وشمول القدرة والإرادة الالهيتين . وعندئذ تكون عقيدة القضاء والقدر قوة دافعة كما كانت فى الماضى ، لا عاملا مثبطا كما حدث فى العصور المتأخرة ، الأمر الذى حدا ببعض المفكرين المحدثين إلى النزوع إلى موقف المعتزلة[1] . ولا ضير على المسلم فى عقيدته أن يأخذ بأى من الآراء السابقة متى سلم بأن الله خالق الإنسان وقدرته ، وأن العبد ليس مجبرا تماما على فعله . وهذا ما يجمع المسلمون عليه منذ انقرض الجبرية الأوائل ، ومن الخير أن نتخلص مما فى ثنايا هذه المذاهب الكلامية من تطرف أوضعف . ولعل أعدل المذاهب بعد موقف السلف وأدناها إلى الصواب مذهب ابن رشد فهو يقوم على نصوص القرآن ، ويرضى العقل والضمير فى وقت معا .

***

---

(١) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ٦ وتجديد التفكير الدينى لإقبال ص ١٢٧ وما بعدها وموقف البشر ص ١٣ وما بعدها.

المسألة الرابعة

النبوة

١ – إمكان النبوة ووجه الحاجة إليها :

يتناول المتكلمون هذه المسألة الهامة من جانبين : جانب نظرى يتعلق بجواز النبوة وبيان إمكانها وحاجة الناس إليها ، وما يتعلق بذلك من تفسير لمعنى النبوة ، والمعجزة ونحوها من المباحث النظرية . وجانب تطبيقى فى بيان وقوع الرسالة فعلا وذلك بتحقيق بعثة النبى محمد – صلى الله عليه وسلم–وصدق رسالته .

فأما عن الجانب الأول المتعلق بحقيقة النبوة فيؤكدون أنها لا ترجع إلى صفة من صفات النبى ولا حالة من أحواله استحقها بكسبه وعمله ، ولا ترجع إلى شئ آخر فى شخص النبى ، بل هى مجرد هبة من الله – تعالى – ونعمة منه على عبده ، وهى اجتباء منه واصطفاء يتمثل فى قوله له : «وأنا اخترتك»[١] . وكون النبوة هبة غير مكتسبة هو ما يقرره العلماء المسلمون من مختلف المذاهب الإسلامية[٢] .

ويأتى بعد ذلك مباشرة بيان جواز النبوة عقلا ، والأشاعرة ينزعون فى تصوير هذا الجواز منزعا خاصا فيقولون : «إن النبوات ليست واجبة أن تكون ولا ممتنعة أن تكون ، بل الكون وأن لا كون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجحها سيان ، وهما بالنظر إليه سيان»[٣] هذا فى مقابل ما ينسب إلى الفلاسفة والمعتزلة من القول بوجوب النبوة ، بينما نجد النسفى الماتريدى يقول فى عقائده : «وفى إرسال الرسل حكمة»[٤] وهو تعبير مهذب عن ضرورة

(١) الآية ١٣ من سورة طه وانظر ١٢١ أ من غاية المرام ص ٢٩٧ من القسم الثانى .

(٢) انظر : التعليق رقم ٤ من ص ٢٩٧ من القسم الثانى .

(٣) انظر : ل ١٢١ ب من غاية المرام ص ٢٩٨ من القسم الثانى .

(٤) انظر : شرح النسفية ٤٥٧– ٤٥٩ .

الرسالة دون التورط فى الإيجاب على الله كما صرحت المعتزلة بذلك[1] ، وقد نجد عند الفيلسوف ابن رشد قريبا من هذا أيضا[2] . ويتعرض الأشاعرة للرد على هؤلاء القائلين بالوجوب ، فيمزجون بين فكرة اللطف الاعتزالية وفكرة العناية الفلسفية وما يشهد به الواقع من حاجة الناس جميعا إلى قائد يخضعون له ونظام يتبعونه ، وكل ذلك يوجب أن يكون لهم «مشرع يخاطبهم ويفهمهم من نوعهم .. ثم يجب أن يكون .. مؤيدا بالمعجزات .. بحيث يكون ذلك موجبا لقبول قوله ، والانقياد له فيما يسنه ويشرعه .. ليتم لهم النظام ويتكامل لهم اللطف والانعام ، وذلك كله فالعقل يوجبه لكونه حسنا»[3] . ثم يتشبثون فى الرد عليهم بالموقف المبدئى الأشعرى الذى سلف بيانه فى إنكار كل حسن أو قبح ذاتيين للأشياء وفى رفض وجوب الصلاح أو الاصلح ، وفى نفى الحكمة والغاية عن أفعال الله -تعالى[4] .

مع أنهم يتمسكون فى الرد على نفاة النبوة بأن النبى يأتى بما تعجز العقول عن الوصول إليه أولا تستقل به وحدها مما لا تتم السعادة إلا به[5] ، وهذا قريب مما يقول به هؤلاء الذين يعارضونهم بفكرة الجواز الأشعرية التقليدية .

ومن خلال الرد على نفاة النبوة من خصوم الرسالات تتضح الأفكار الثلاثة : حقيقة النبوة، وإمكانها ، ووجه الحاجة إليها، كما نتبين أيضا حقيقة المعجزة ، ووجه دلالتها على صدق النبى ، والفرق بينها وبين ألوان السحر والتخيل ونحوه :

(١) فأما شبهتهم الخاصة بتعذر علم النبى بمرسله واتصاله به لأن الوسيط بينهما إن كان روحانيا فكيف ينطق ويحمل الكلام ؟ وإن كان جسمانيا

(١) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ١٠٠ .

(٢) انظر : ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٨٠.

(٣) غاية المرام ل ١٢١ب ، ١٢٢أ – ص ٢٦٩ من القسم الثانى .

(٤) انظر : ص ٣٠٠ من القسم الثانى .

(٥) انظر : ص ٣٠٦ من القسم الثانى .

شاهده الناس جميعا[1] فيرد عليه أحد الأشاعرة : «ليس المطلوب لهذا الشخص من قبل الله تعالى بمستحيل ، ولا نزول الوحى اليه مع الأمين جبريل، فإنه غير بعيد أن تشمله عناية المبدأ الأول بتكميل فطرته .. بحيث يتهيأ لقبول هذه الأسرار ويستعد لدرك هذه الأنوار ، فيرى ملائكة الله على صور مختلفة، ويسمع وحيها وحده دون غيره من الحاضرين»[2] .

(٢) وشبهة أخرى يقول فيها هؤلاء النفاة : إن ما يأتى به الرسول إن كان فى نفسه معقولا ففى عقولنا غناء عنه ، وإن كان غير معقول فهو غير مقبول ، فالبعثة – على كل حال – لاتفيد[3] .فيرد عليه المتكلمون : لا مانع من أن يأتى النبى بما هو فى نفسه معقول ويكون تحذيره وترغيبه تأكيدا ، ويكون ذلك بمثابة إقامة أدلة متعددة على مدلول واحد وهو لا يعتبر[4] عبثا . وهو ردٌ يختلف عن رأى أبى هاشم فى أن الرسول لا يرد إلابما تعجز عنه العقول ، وهو جواب نجده أيضا عند الباقلانى فى التمهيد[5] . على أن المهمة الأساسية للنبى هى أن يأتى بما لا تستقل به العقول ، بل هى متوقفة فيه على المنقول ، وذلك كما فى مسالك العبادات ومناهج الديانات . والخفى مما يضر وينفع من الأقوال والأفعال ، وغير ذلك مما تتعلق به السعادة والشقاوة فى الأولى والآخرة، وتكون نسبة النبى إلى هذه الأحوال كنسبة الطبيب إلى تعريف خواص الأدوية والعقاقير التى يتعلق بها ضرر الأبدان ونفعها ، فإن عقول العوام قد لا تستقل بدركها ، وإن عقلتها عندما ينبه الطبيب عليها[6] وفكرة تشبيه النبى بالطبيب والعلاج الروحى والاجتماعى بالعلاج البدنى نجدها عند

---

(١) انظر : ص ٣٠٠ من القسم الثانى .
(٢) ص ٣٠٤ من القسم الثانى .
(٣) انظر : ص ٣٠٠ من القسم الثانى .
(٤) ص ٣٠٥ من القسم الثانى .
(٥) انظر : الأبكار ١٣٩/٢ ب ، ١٤١ أ والمغنى ١٥/ ١٧ – ٣٠.
(٦) ص ٣٠٦ من القسم الثانى وانظر نفس الفكرة فى الأبكار ١٤٨/٢ ب ، ٢٩٥ أ .

الغزالى والشهرستانى وابن رشد وابن تيمية[1] ، ومن قبل ذلك عند القاضى عبد الجبار المعتزلى[2] . أما التركيز على أن المهمة الأولى للنبى هى التشريع المحقق لسعادة البشر فى الدنيا والآخرة فنجده بصورة أوضح وأقوى عند ابن رشد[3] .

وينبغى أن نلاحظ أيضا أن مالا تستقل به العقول يشمل ما تعجز عن الوصول إليه وإن فهمته عندما تنبه عليه ، ويشمل أيضا ما قد تصل إليه ولكن ليس على النحو الأتم ، ولكنه على أية حال لا يعنى ما يناقض العقول أو يتعارض معها تعارضا حقيقيا . وقد سبق أن نقلت عن القاضى عبد الجبار رده على نفاة الرسالة بالتفرقة بين مالا يصل إليه العقل وما يتناقض مع العقل[4] .

تلك مناقشاتهم وأحسب أن أعظم أدلة الجواز هو ثبوت الوحى والنبوة كظاهرة تاريخية قد لا يقوى على إنكارها من لا يؤمن بنبى معين أو بأى نبى على الإطلاق ، وهو المعنى الذى نجده عند ابن رشد الذى انتقد فكرة الإمكان الاشعرية التى عرضناها فيما سبق[5] ..ولا شك أن الوقوع هو أقوى دلائل الجواز كما يقولون ، وهو المعنى الذى وقع عليه بعض الأشاعرة فى محاولته إثبات صفة الكلام ، إذ اعتمد على تحقق ظاهرة الوحى نفسها من الوجهة التاريخية وإجماع الملين على ذلك ، بصرف النظر عن اختلاف الرسل والرسالات[6] . وكان أحرى بهم أن يستخدموه هنا فى إثبات الرسالة وإمكانها ، على النحو الذى نجده عند ابن رشد ، وعند سلفى متأخر هو ابن أبى العز الحنفى فى شرحه للعقيدة الطحاوية[7] .

---

(١) انظر : التعليق رقم ١ فى ص ٣٠٦ من القسم الثانى .
(٢) انظر : المغنى ١٥/ ١٩ – ٢١ .
(٣) انظر : مناهج الأدلة ١٨٠ – ١٨٤ وابن رشد وفلسفته ١٨٠ ، ١٨٣ .
(٤) راجع ما سبق فى الباب السابق ص ١٣٧ .
(٥) انظر : مناهج الأدلة ٢٠٨ – ٢١٧ وابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٧٩ ، ١٨٠ .
(٦) انظر : ما مر فى إثبات صفة الكلام ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ .
(٧) انظر : شرح الطحاوية ص ٩٣ ، ٩٤ .

ب- المعجزة كطريق لإثبات صدق النبى :

فى معرض الرد على نفاة النبوة بناء على تعذر معرفة صدق النبى من كذبه(١) ، يتمسك الأشاعرة بأن الله - سبحانه - قادر على أن يعرف الخلق صدق الرسول فى دعواه النبوة بأن يخلق لهم علما ضروريا بذلك أو بالإخبار عن كونه رسولا كما قال -تعالى- فى حق آدم للملائكة : ﴿ إنى جاعل فى الأرض خليفة ﴾(٢) وقد يكون التعريف للصدق بإظهار المعجزات على يد مدعى النبوات على وجه تدين له العقول السليمة بالاذعان والقبول(٣) .

هم يرون أن هذه الخوارق دليل واضح على صدق النبى ، بل إن دلالتها مع مراعاة ما يحتف بها من القرائن ضرورية قطعية ، إذ العقل الصريح يقضى بأن ظهور الخارق للعادة مقارنا لدعوته وعجز الناس عن معارضته ، مع توافر دواعيهم على مقاومته ، وإفحامه فى رسالته ، ينهض دليلا قاطعا على صدق مقالته(٤) . «ويؤكدون أن(٥) العلم بصدق المتحدى بالنبوة عند اقتران المعجز الخارق للعادة بدعوته واقع لكل عاقل بالضرورة»(٦) ؛ ومن ثم يكون جحودها مكابرة سواء شهدها المرء بنفسه أو نقلت إليه(٧) نقلا صحيحا .

والتأكيد على المعجزات والخوارق كطريق لإثبات صدق النبى قدر مشترك بين جميع المتكلمين(٨) ، غير أن البعض يذهب إلى حد القول بألا طريق

---

(١) انظر : ص ٣٠١ ، ٣٠٢ من القسم الثانى .
(٢) جزء من الآية ٣٠ من سورة البقرة .
(٣) ص ٣٠٧ من القسم الثانى .
(٤) ص ٣٠٧ من القسم الثانى .
(٥) انظر : ما مر فى الباب السابق ص ١١١ والأبكار ١/٩٤ ب .
(٦) ص ٣٠٩ من القسم الثانى .
(٧) انظر : ص ٣٠٩ ، ٣١٠ من القسم الثانى .
(٨) انظر : التعليق رقم ٢ فى ص ٣٠٨ من القسم الثانى .

لإثبات صدق النبى إلا المعجزة[1] ، والآمدى لم يذهب إلى هذا الحد كما أعرض عن قول الحشوية بعدم الحاجة إلى برهان أو معجز يدل على صدق الرسول[2] .

وقد انتقد ابن رشد الإلحاح على الخوارق الكونية فى هذا الصدد - وان لم ينكر كونها طريقا لظهور صدق النبى - وبين أن المهمة الأولى للنبوة هى وضع الشرائع ، فالاعجاز الحقيقى هو ما كان متصلا بهذه الناحية أى الإعجاز التشريعى ، لا الخوارق الكونية التى يعتبرها «معجزات برهانية» تشبه من يستدل على كونه طبيبا بالطيران فى الهواء أو السير على الماء ، لا بعلاج المرضى وإبراء المصابين[3] . وهى فكرة سبق أن تكلم عنها الإمام الغزالى فى المنقذ والقسطاس[4] . كما سبق للباقلانى والبغدادى أن نوها بالإعجاز التشريعى فى القرآن الكريم ، مع اعتدادهما بالخوارق الكونية[5] ، كما قرر لنا ابن عربى أن الإيمان بالرسل لا تكفى فيه دلالة المعجزات ، لأننا نعلم - بحسب الإخبار الإلهى وبحسب الواقع التاريخى - أن الرسل قد وجدوا ما وجدوه من تكذيب قومهم وعدائهم ، فالإيمان بالرسل يحتاج ضرورة إلى شىء أكثر من المعجزات ؛ وهو نور الإيمان الذى يصفه ابن عربى بأنه ضرب من التجلى الإلهى .. غير أن ذلك لا يمنع من أن بعض الناس يؤمن بصدق الرسول المؤيد بالمعجزات[6] وقد حكى هو عن نفسه أنه بدأ بالطريق الاخير حتى تحقق له بالكشف ما كان قد أخذ به عن تقليد : «ترجح لنا أن نقلد هذا

---

(١) نجده عند الباقلانى فى البيان ص ٣٤، ٣٥ والجوينى فى الإرشاد ص ٣٣١ .

(٢) انظر : الأبكار ٢/٢٥٦ أ - ٢٥٧ أ - ٢٥٧ أ وما سبق فى ص .

(٣) انظر : مناهج الأدلة ص ٢١٥ - ٢٢ وابن رشد وفلسفته ص ١٨٢ .

(٤) انظر : المنقذ من الضلال ١٨٢ - ١٨٤ والقسطاس المستقيم ص ٥٨ - ٦٠ ، ٧٠ .

(٥) انظر : إعجاز القرآن للباقلانى جـ١ / ١٢ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٤ ، ٣٣ وأصول الدين للبغدادى ص ١٨٣ .

(٦) عن بحث لأستاذنا د/ قاسم عن (موقف ابن عربى من العقل والمعرفة الصوفية) ص ٤٠٣.

المسمى برسول الله والمسمى أنه كالم الله حتى كان الحق وبصرنا فعلمنا الأشياء بالله ، وعرفنا هذه التقاسيم بالله ، فكانت إصابتنا هذا الأمر بالاتفاق، لأنا قلنا مهما أصاب العقل أو شئ من القول أمرا ما على ما هو عليه فى نفسه إنما يكون بالاتفاق»[1] . كما نجد بعض مفكرى السلف وهو ابن أبى العز الحنفى يقرر أيضا أن المعجزة ليست هى الطريق الوحيد للدلالة على صدق النبى ، وإن كانت هى الطريقة المشهورة عند أهل النظر والكلام : «ولا ريب أن المعجزات دليل صحيح لكن الدليل غير محصور فى المعجزات»[2] . ثم يبين أن هناك أيضا الدليل الموضوعى من محتويات الرسالة وأحكامها ، والدليل الشخصى من سلوك الرسول وأخلاقه ، والدليل التاريخى بتتبع أحوال النبى ومقارنتها بأحوال الأنبياء السابقين وآثارهم وما أنزله الله -تعالى- بخصومهم من العقوبات والنذر[3] .

ولعمرى إنها لطرق واضحة ميسرة لكل عاقل يسعى إلى الحق تضاف إلى طريق الإعجاز الكونى ، والذى أود أن أذكره هنا أن أصحابها لم يعترضوا على طريق المعجزات والخوارق ، وهل الإعجاز التشريعى إلا ضرب من خرق العادة أيضا ، وإن كان ذلك فى مجال فكرى أو معنوى لا مادى . أما النزعة الحديثة التى بدت عند بعض المعاصرين من التهوين من أمر المعجزات الحسية أو التشكيك فيها ، فليست إلا ضربا من التأثر بالحتمية التى سادت الفكر الأروبى فى القرن الماضى وعدل عنها أصحابها أنفسهم[4] ، وفى الفكر الإسلامى الحديث محاولات لتأكيد طريق المعجزات، مع تمهيد طريق أخرى

---

(1) الفتوحات ٢/٢٩٤ .

(2) شرح الطحاوية ص ٨٧ .

(3) نفس المرجع ٨٧- ١٠٢ .

(4) انظر : القول الفصل ص ٧-١٣، ٣٠، ٤٢، ٤٣، ١٣٤، ١٦٠ - ١٨٩ وما سبق عن نظرية العادة وبحث «الخيال عند ابن عربى» لأستاذنا الدكتور ص ٧٠، ٧١ .

لإثبات النبوة وتحقيق صدق النبي[1] ، وبعضها متأثر بالنزعة المشار اليها لدى بعض المعاصرين.

جـ - خصائص المعجزات وتمييزها عن السحر ونحوه :

ولكن إذا كانت المعجزة فعلا خارقا للعادة فالسحر وضروب الحيل والشعوذه أفعال خارقة للعادة أيضاء، فما الفرق بين خارق وخارق ؟ هذا السؤال يعرض له المتكلمون ضمن شبه المخالفين ، وهو سؤال مازال موضع اهتمام الباحثين فى ظواهر علم الاجتماع الدينى . وقد حاول بعضهم التفرقة بين الدين والسحر بالطابع الروحى المتجه إلى الخير والعبادة ، الحريص على الروح الجماعية فى الدين على العكس من السحر فى هذه الأمور كلها[2] . وقد سبق لابن سينا أن لاحظ أن الاتجاه إلى الخير فى أصحاب المعجزات يقابله النزعة الشريرة عند السحرة[3] ، كما نجد عند ابن أبى العز الحنفى محاولة للتمييز بينهما على أساس أن الأنبياء دائما متحدون يدعون لشيء واحد بينما يتنازع السحرة وأمثالهم ويتنافسون . كما أن الانبياء يتسمون بالتقوى والسلام «وأما أصحاب السحر والحيل فرذائل التزوير لائحة على وجوههم»[4] .

وقد عرض القاضى عبد الجبار المعتزلى لهذه المسألة أيضا ، فقرر أن صفات النبى وأخلاقه المثلى تدل على تميز حاله عن أصحاب الحيل[5] ، كما أن الحيل

---

(١) انظر : تجديد التفكير الدينى / إقبال ص ٥-٣٥ والظاهرة القرآنية لمالك بن نبى ص ٣٠ وما بعدها والإسلام والعقل د/ عبد الحليم محمود ص ١٠٤ وما بعدها .

(٢) انظر : مبادئ علم الاجتماع الدينى لروجية باستيد ترجمة الدكتور محمود قاسم ص٥٢-٥٥ .

(٣) انظر : الإشارات والتنبيهات ٣/٨٩٨ ، ٨٩٩.

(٤) شرح الطحاوية ص ٦٧ وانظر له أيضا ترجيح اساليب القرآن ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٥) انظر : المغنى ١٥/٢٧٤ - ٢٨٩ .

يمكن تعلمها فلا تعتبر خارقة وقد علم أنه لابد فيمن عرف العادات وسمع الأخبار واختبر الأحوال أن يفصل بين المعتاد من الأمور وبين خلافه[1] ، أما الكرامات فقد أنكرها حتى لا تلتبس بالمعجزات فتضعف دلالتها[2] ، وهو ما دعا ابن حزم الظاهرى أيضا إلى إنكار كرامات الأولياء وتأويل ماورد منها فى خبر صحيح[3] ، ومال إلى هذا أحد متقدمى الأشاعرة أيضا وهو أبو إسحاق الإسفرائينى[4] .

أما الآمدى الأشعرى فإنه يجيب على هذا السؤال جوابا إجماليا بأن «أحدا من العقلاء لا يجوز انتهاء السحر والطلسم وغيره من الصنائع إلى فلق البحر وإحياء الميت وإبراء الأكمة والأبرص»[5] .

أما التفصيل «فيستدعى تحقيق المعجزة وبيان خواصها .. فهى كل ما قصد به إظهار صدق المتحدى بالنبوة المدعى للرسالة .. ولا يجوز أن تكون صفة قديمة ولا مخلوقة للرسول ، ولا عامة الوقوع بحيث يستوى فيها البر والفاجر ، ولا أن تكون متقدمة على دعواه .. ولا متأخرة عنها ، إلا أن تكون واقعة على نحوما يخبر به عنها ، بأن يقول آية صدقى ظهور الشيء الفلانى فى وقت كذا على صفة كذا ، فإن المعجزة إنما تدل على الصدق من حيث إنها تنزل منزلة الخطاب بالتصديق[6] .

وإذن فما لم يكن خارقا للعادة من الأفعال فلا إشكال فيه ، وما ظهر من الخوارق على يد نبى فلا إشكال فيه أيضا[7] ، وأما على يد غيره من ساحر أو

---

(١) السابق ١٥/٢٦٧ .

(٢) السابق ١٥/ ٢٤١ ، ٢٤٢ وما بعدها ذلك .

(٣) انظر : الفصل ٤/٢، ٩-١١ .

(٤) انظر : الأبكار ٢/٢٣١ب ، ١٣٢ أ وانظر مناهج الأدلة ص ٢١٣ .

(٥) ص ٣١٢ من القسم الثانى .

(٦) ص ٣١٢ - ٣١٤ من القسم الثانى .

(٧) انظر : ص ٣١٤ من القسم الثانى .

ولى ، فقد أنكر بعض المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة ذلك ، والآمدى يخطئهم ويتمسك بالنصوص الثابتة الدالة على وقوع الكرامات ، ويرى أنها لا تلتبس بالمعجزات ؛ إذ ليس من شرط المعجزة ألا يأتى بها أحد ، وإلا لما جاز للنبى أن يأتى بما أتى به الأول ولم يقل بذلك أحد ، بل شرطها أن تقع موقع التصديق له فى دعواه[1] ، وهو لم يدع النبوة . أما الساحر أو الكاهن ونحوهما إذا ادعيا الرسالة فلا يمكن ظهور المعجزة بخصائصها السابقة على يده ، ولكن الآمدى لا يطلقها دعوى بلا دليل كما فعل بعض المتكلمين[2] ، ولكنه يستدل عليها بقوله : «قد بينا أن إظهار المعجزة على يده فى مقرن دعواه، وحصولها على وفق مقالته ، ينزل منزلة التصديق بالقول بأنك صادق فيما تقول ، فلو كان الرسول كاذبا لكان المصدق له كاذبا ، وقد بينا استحالة ذلك فى حق الله تعالى .. فهذا جمع بين النقيضين .. وبهذا يتبين ضعف قول بعض الأصحاب بجواز ظهور المعجزة على يد الكذاب[3] .

د– إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم :

يناقش المتكلمون المنكرين لنبوته – صلى الله عليه وسلم – بسبب عدم الاعتراف بمعجزاته كالنصارى وغيرهم من المعترفين بالبعثة ، المجوزين للنسخ أو بسبب إنكار النسخ كاليهود . المعترفين بالنبوة المنكرين لعمومها كالعيسوية[4] . ويتمسكون فى الرد على الجميع بأمرين : القرآن الكريم ، والمعجزات المادية مثل «حنين الجزع وسلام الغزالة وكلام الذراع المسموم ، وتسبيح الحصى ، ولا محالة أن هذه كلها من الخوارق للعادات ، وليست مما يدخل تحت وسع شيء من المخلوقات ، وأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا

---

(١) انظر : ص ٣١٤ ، ٣١٥ قسم ثان والأبكار ٢/١٤٤أ.

(٢) انظر : مناهج الأدلة ٢١٢، ٢١٣ وص ٣١٦ من القسم الثانى .

(٣) انظر : ص ٣١٠، ٣١١ قسم ثان .

(٤) ص٣١٦، ٣١٧ من القسم الثانى .

وحى يوحى[١] .

ويفيضون فى بيان وجوه إعجاز القرآن الكريم ، من حيث ألفاظه وبلاغته ، ومعانيه وأحكامه ، واشتماله على أخبار السابقين وأحوال الماضين «مع ما عرف من حال النبى صلى الله عليه وسلم من الأمية وعدم الاشتغال بالعلوم والدراسات ، بل وما فيه من الإخبار عما تحقق بعد ما أخبر به من الغائبات»[٢] ، ويؤكد ذلك عجز العرب - مع علو قدمهم فى البيان وحرصهم على رد دعوى النبى صلى الله عليه وسلم - بكل سبيل - عن معارضته والإتيان بمثله ، فخضعوا جميعا لهذا البيان المعجز سواء من آمن أو من لم يؤمن، أما من حدثته نفسه بالمعارضة فقد أعلن فضيحة نفسه ، وقد يوردون هنا نماذج من ترهات مسيلمة التى لاتستحق إضاعة الوقت فى ترديدها[٣] .

ويتعرض المتكلمون بعد ذلك لشبه المخالفين حول ذلك فيسخرون من تشكك البعض فى ظهور القرآن على يد النبى - صلى الله عليه وسلم - أو أنه تحدى به العرب ، وأنها عجزت فعلا عن معارضته فكل ذلك مما علم بالضرورة والنقل المتواتر .. ولا حجة لإنكاره[٤] ومن فعل ذلك فقد رفع نقاب الحياء عن وجهه وارتكب جحد الضرورة[٥] «ثم يردون على تشككهم فى أمر المعجزات الحسية كانشقاق القمر وتسبيح الحصى بأنه متواتر حقيقة ، وحتى لو سلم عدم تواتر كل منها» فلا محالة أن عموم ورودها يوجب العلم بصدور المعجزات عنه جملة ، كما نعلم بالضرورة شجاعة عنتر وكرم حاتم[٦] ؛ أى أنها من قبيل المتواتر المعنوى . وهذا الرد نجده عند أكثر

(١) ص ٣٢٦ من القسم الثانى وانظر أيضا : المغنى ١٥/ ١٩٧ - ٢١٧ .

(٢) ص ٣٢٥ من القسم الثانى .

(٣) انظر : ص ٣٢٢ - ٣٢٦ من القسم الثانى والأبكار ٢/١٤٨ أوما بعدها .

(٤) ص ٣٣٣ من القسم الثانى وانظر الأبكار ٢/ ١٦٤ ب.

(٥) ص ٣٣١ من القسم الثانى .

(٦) ص ٣٣٨ من القسم الثانى .

الأشاعرة(١) ، ثم يردون على طوائف اليهود فى مسألة النسخ ويناقشون نصوصهم المزعومة بقريب مما نجده عند الباقلانى فى التمهيد(٢) ، أما العيسوية من النصارى فما داموا يعترفون بنبوته وصدقه ، وهو نفسه قد أخبر بعموم دعوته فلا يسعهم إلا الإذعان لذلك والإيمان به(٣) ، وهذا الإلزام يتوجه إلى «الصابئة الملتزمين بتصديق شيث وإدريس ، ومن التزم بتصديق آدم وابراهيم .. فإنه إن وجد دليل يدل على صدق بعض المخبرين بطريق اليقين لم يمتنع وجود مثل ذلك فى حق غيره أيضا»(٤) ، وهو إلزام وارد على هؤلاء جميعا يشهد عليهم بالتناقض مع أنفسهم .

***

(١) انظر : التمهيد ص ١٠١ ، ١٠٢ وأصول الدين ص ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٥ ، ١٦٦ وانظر هوامش ص ٣٢٦ من القسم الثانى .

(٢) انظر : ص ٣٣٨، ٣٣٩ والأبكار ٢/١٦٧ ب والأحكام ٣/١١٤ وانظر أيضا التمهيد ١٤٢ وما بعدها.

(٣) انظر : ص ٣٤٠ ، ٣٤١ من القسم الثانى .

(٤) ص ٣١٩ من القسم الثانى.

المسألة الخامسة

البعث

١ – نقد موقف الفلاسفة الإسلاميين من فكرة الخلود :

يهتم المتكلمون وبخاصة المتأخرون منهم اهتماما بالغا بنقد آراء الفلاسفة الإسلاميين عن النفس وطبيعتها ، وما يتصل بذلك من آرائهم حول خلودها ومصيرها ، وقد سبق الكلام عن النقطة الأولى . وأما بالنسبة لمسألة الخلود فإنهم أو أكثرهم يقول بأن «الأنفس الإنسانية باقية بعد الأبدان ، ولا يلزم فواتها من فواتها ، ولا لسبب خارج»(١) وهو موقف مطابق للأدلة الشرعية ، غير أن المتكلمين يتعرضون لأدلة الفلاسفة التى برهنوا بها على خلود تلك الأنفس وبقائها بالنقد والاعتراض :

(أ) ومنها ذلك الدليل القائم على طبيعة العلاقة بين النفس والبدن وأنها ليست علاقة جوهرية بل هى عارضة ، ولذا فلا موجب لأن تفنى النفس بفناء البدن(٢) ، وقد يسمى دليل (الانفصال) ، وهو يرجع فى أصله إلى أفلاطون(٣) ، ونجده فى كتب ابن سينا(٤) ، ويلاحظ المتكلمون أنه يتعارض مع استدلالهم على حدوث النفس، وتمسكهم بأن النفس لا تميز لها بدون البدن وبأنها لو وجدت قبله لكانت معطلة عن الفعل والانفعال(٥) ، ولو جاز القول بوجودها وتكثرها بعد الأبدان ، لما كان لها من النسب إليها لجاز القول

---

(١) غاية المرام ل ١١١ أ ص٢٦٤ ق ث وانظر الأبكار ٢/٢١٤أ .

(٢) انظر : الأبكار ٢/٢١٤أ ، ب والقسم الثانى ص ٢٦٤ .

(٣) انظر : فى النفس والعقل ص ٥٠ – ٥٩ ومنهج وتطبيقه ص ١٩٤ – ١٩٧ ، ٢٣٥ وما بعدها والاصول الافلاطونية «فيدون» ص٤٢ وما بعدها .

(٤) انظر : التعليق على ص ٢٦٤ من القسم الثانى .

(٥) انظر : ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ من القسم الثانى والابكار ل ٢/٢١٣ب .

بتكثرها ووجودها قبل وجود الأبدان لما ستنسب إليها»[1] ، على أنه «لامانع من أن يكون فـواتها مستنـدا الى إرادة قديمة اقتضـت عدمها عند فـوات البدن كما اقتضت وجـودها عند وجوده»[2] . وقد لاحظ الغزالى تنـاقض هذا الدليل مع أدلة حدوث النفـس ، الأمر الذى يلاحـظه أيضا بـعض العلـماء المعاصـرين كالأستاذ الدكتـور بيومـى مدكـور الـذى أورد فى نقد هـذا الاستدلال كـل ما سبق من أفكار .

(ب) وأما الـدليل القـائم على بـساطة النفس[3] ، وامتنـاع قبولها لـلكون والفساد بنـاء على ذلك ، فيرى المتكـلمون أن فكرة بساطة الـنفس لا تعدو أن تكون فرضا ممكنا ومقدورا لله -تعالى - . ولكن يعوزه الدليـل ، «فهو مما لا يدل علـى وقوعه عقـل ، ولا أشار إليه نـقل»[4] . وقد قـال الأستاذ الدكـتور بيومى مدكـور عن هذا الدليل بعد أن قـرر أنه كان أكثر براهين ابن سـينا حظا وأعظمها تأثيرا فيمن جاءوا بعده : «.. إنما هو فرض يفترضه ابن سينا ويعوزه الدليل وهو موضع البحث والمناقشة والأخذ والرد»[5] .

على أن هـذا المبدأ يتناقـض مع ما يراه الفلاسـفة بشأن (الصور الجـوهرية) فهى مع بساطتها قابلة للكون والفساد ، فما يضع أن تكون النفس كذلك فى جانب قبولها للاتصـال بالبدن والانفصال عنه[6] كما أنه يناقـض مذهبهم فى إدراك القوة الوهميـة لما تدركه من المعنى الذى يوجب نفـرة الشاة من الذئب ، فإنه لا محالة غير متجزئى .. ومع ذلك فهى نفسها لا تدركه إلا بآلة جرمانية،

---

(1) القسم الثانى ص ٢٧٥ وانظر الأبكار ٢/٢١٤أ ، ب .

(2) ص ٢٧٥ من القسم الثانى .

(3) انظر : ٢٦٥ ، ٢٦٦ من القسم الثانى .

(4) ص ٢٧٥ من القسم الثانى .

(5) منهج وتطبيقه ص ٢٣٣ .

(6) ص ٢٧٥ من القسم الثانى وانظر الأبكار ٢/٢١٤ب .

ولهذا قضى بفواتها عند فوات البدن ، فما هو الاعتذار لهم فى إدراك القوة الوهمية بالآلة الجرمانية لما ليس بمتجزئ[1] هو اعتذارنا فى إدراك ما ندركه مما ليس بمتجزئ . على أنه يلزمهم أن تكون النفس مادية، مادامت جهة الإمكان لا تقوم إلا بمادة ، والنفس ممكنة الوجود ولا محالة[2] . ولا أدل على ذلك من اعترافهم بحدوثها بعد عدمها ، والواجب لا يقبل العدم .

(جـ) ثم يتعرض الآمدى فى كتاب «الأبكار» خاصة للدليل القائل «إن علة النفس الفاعلية هى العقل الفعال ، وهو باق إذن فهى خالدة ، ويعترضون عليه بإبطال وجود العقل الفعال نفسه فضلا عن أن يكون هو الفاعل للنفس أو غيرها[3] ، وقد عرض الأستاذ الدكتور مدكور لهذا البرهان السينوى فقال : «إن قيمة هذا البرهان إنما تستمد من الميتافيزيقا السنوية ، وهى قائمة على نظرية العقول العشرة التى لايقرها الفلك ولا الطبيعة الآن فى شىء»[4] .

وفى صدد نقده لبرهنتهم الفاشلة – فى نظره – على خلود النفس يعرض لما رتبوه على ذلك من نعيم وشقاء روحيين ، ومن تقسيمهم للنفوس التى يتناسب حظها من السعادة فى أخراها مع ما حصلته من المعرفة وحققته من الكمال فى دنياها ، و يستلزمه ذلك من أن «الأنفس الساذجة» كأنفس الصبيان والمجانين لا نعيم لها ولا شقاء «بل حالها بعد المفارقة – وإن كانت حالة حصول الالتذاذ – كحالها قبل المفارقة»[5] ، وأن الأبدان يستحيل معادها إذ «أن ذلك مما يفضى إلى القول بوجود أبعاد وامتدادات لا تتناهى»[6] ، وأما

---

(١) ص ٢٧٦ من القسم الثانى .

(٢) ص ٢٧٦ من القسم الثانى وانظر الأبكار ٢/٢٠٩أ .

(٣) انظر : الأبكار ٢/٢٠٦أ ، ٢١١ ب والهامش رقم / ١ من ص ٢٦٨ قسم ثان .

(٤) منهج وتطبيقه ص ٢٣٤ .

(٥) ص ٢٧٢ قسم ثان .

(٦) ص ٢٧٢ قسم ثان وانظر الأبكار ٢/٢٠٠أ – ٢٠١ب .

ماورد به السمع من حشرها وأحكام معادها فإنما كان ذلك لأجل الترغيب بما يفهمونه ويعقلونه لأجل صلاح نظامهم .

وهنا يفصح الآمدى عن هدفه من نقد أدلتهم على الخلود ، فإن ما ادعوه من خلود النفس لا يتعارض مع النصوص الشرعية ولا البداهة العقلية ، وهم وإن كانوا قد تخيلوه تخيلا وعجزوا عن البرهنة عليه عقلا إلا أنه «ليس بمستبعد عقلا ولا شرعا ، إذ ليس تناقض ولا محذور شرعى ، وإنما الداهية الدهياء والمصيبة الطخياء استتهاك جانب الشرع المنقول والرد لما جاء به الرسول من حشر الأجساد ، وما أعد لهم من النعيم والألم فى المعاد[1] .

وهذا نقد مازال الفكر الإسلامى بوجهه بحق إلى القوم منذ الغزالى[2] ، وحتى العصر الحاضر[3] ولكنه ينبغى ألا ينسينا ما قدمته المدرسة الفلسفية الإسلامية على يد ابن رشد من الاستدلال الناجح على قضية خلود النفس حيث اعتمد على ما يمكن تسميته بالدليل الغائى وهو يشبه الدليل الخلقى عند أفلاطون ، ولكنه يستنبطه موفقا من آيات الكتاب الكريم كقوله – تعالى – : ﴿ أن تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله ، وإن كنت لمن الساخرين ﴾[4] والدليل الآخر الذى يشبه ما سبق تسميته بدليل الانفصال ولكنه يربطه دون محل بقول الله عز وجل : ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها ﴾[5] فقد سوى سبحانه بين الموت والنوم فى تعطيل فعل النفس وهذا التعطيل لا يرجع إلى فساد فى جوهرها ، وإنما لفساد البدن الذى كانت تتخذه آلة لها[6] .

(١) القسم الثانى ص ٢٧٧ .

(٢) انظر : تهافت الفلاسفة ص ٢٧٢ وما بعدها والمنقذ من الضلال ص ١٥٢ – ١٥٤ .

(٣) انظر : منهج وتطبيه ص ٢٣٤ وابن رشد وفلسفته الدينية ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٤) الآية ٥٦ من سورة الزمر .

(٥) الآية ٤٢ من سورة الزمر أيضا .

(٦) انظر : هذين الدليلين فى كتاب مناهج الأدلة ص ٢٤١ ، ٢٤٧ وانظر ابن رشد وفلسفته الدينية لتبين قيمة هذا الاستدلال الرشدى.

وقبل أن يبين المتكلمون «المذهب الحق» فى أمر البعث والمعاد الجسمانى والنفس يعرضون لمقالة (التناسخية)[1] ورد الفلاسفة الإسلاميين عليهم[2] ، ويتمسكون فى الرد عليها بأنها ستقضى إلى أن أولى النفوس وآخرها فى سلسلة التناسخ سوف لا تخضع أى منهما لقانونهم المزعوم ، فإن الأولى حلت بدنا لم تستحقه بعمل سابق، والأخرى سوف تلزم بدنا لا تجد بعده غيره[3] ، هذا فضلا عن مخالفة ذلك لما ورد به الشرع من أحكام المعاد وحشر الأنفس والأجساد»[4] .

٢- أما مذهب «أهل الحق» فى مسألة البعث والمعاد :

فهو أن إعادة كل ما عدم من الحادثات فجائز عقلا وواقع سمعا ، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون جوهرا أو عرضا ، فإنه لا إحالة فى القول بقبوله للوجود وإلا لما وجد ، بل ما قبل الوجود فى وقت كان قابلا له فى ذلك الوقت أيضا ، ومن أنشأه فى الأولى قادر على أن ينشئه فى الأخرى كما قال - تعالى - فى كتابه الوارد على لسان الصادق الأمين : ﴿ قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾[5] .

ويتمسك المتكلمون فى إثبات البعث والحشر الذى هو «عبارة عن إعادة الخلق بعد العدم ونشئاتهم بعد الرم[6] ، وما يتبعهما من حساب وثواب وعقاب ، وما يتصل بهذا من سؤال القبر وعذابه ، أو المرور على الصراط ، أو

---

(١) انظر : ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ من القسم الثانى .

(٢) انظر : ص ٢٧٧ ، ٢٧٨ من القسم الثانى والأبكار ٢/٢١٢ أ وانظر أيضا الإشارات والتنبيهات ٣/٧٧٩ - ٧٨١ .

(٣) انظر : ص ٢٧٩ من القسم الثانى الأبكار ٢/٢٤٥ ب .

(٤) ص ٢٧٩ من القسم الثانى .

(٥) ص ٢٨٠ من القسم الثانى .

(٦) ص ٢٧٩ من القسم الثانى

الورود على الحوض ، ومن الشفاعة للمؤمن العاصى وغير ذلك مما اصطلح على تسميته «بالسمعيات» يتمسكون فى ذلك كله بالدليل السمعى ؛ فقد نص الشرع على البعث الجسمانى بما يقرب من خمسين آية من القرآن الكريم وبضعة أحاديث نبوية(١) ، وليس للعقل فى ذلك مجال إلا فى بيان عدم استحالته أو تناقضه مع أى نظر عقلى صحيح ؛ فكل ذلك ممكن فى نفسه أيضا وقد وردت به القواطع السمعية والأدلة الشرعية ، من الكتاب والسنة وإجماع الأمة، فوجب التصديق به والإذعان لقبوله(٢) . أما الصعوبات التى تعرض للبعض من مسلمين أو غير مسلمين حول إعادة بعض الكائنات فإنما ينشأ عن «الجهل بمعنى الإعادة ، والغفلة عن معنى البعث ، وليس المعنى به غير الخلق ثانيا كما فى الخلق الأول ، وتسميته إعادة إنما كان بالإضافة الى النشأه الأولى»(٣) . وقد سبق لابن رشد أن قرر أن هذا الرأى فى فهم البعث والإعادة «أليق بالخواص» ورجحه لوجوده عدة(٤) .

(أ) يتهم بعض المتكلمين المعتزلة جملة بإنكار بعض هذه السمعيات كعذاب القبر وسؤاله ، ونصب الصراط والميزان ونحو ذلك من المسائل السمعية ، وقد أوضحت فى موضع آخر خطأ هذه التهمة طبقا لنصوص المعتزلة أنفسهم الذين يثبتون هذه الأمور ، ويقبلون كثيرا من النصوص الواردة بشأنها، وإن اختلفوا فى بعض التفاصيل المتعلقة بها ككون الصراط أرق من الشعرة وأحد من السيف مثلا . بناء على رأيهم فى النصوص المتعلقة بتلك التفاصيل وهذا شىء ، وما ينسبه إليهم بعض خصومهم شىء آخر(٥) .

---

(١) انظر : الأبكار ٢٩٨/٢أ – ٢٠٠أ .

(٢) ص ٢٨٢ قسم ثان .

(٣) ص ٢٨١ قسم ثان .

(٤) انظر : ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ من مناهج الأدلة .

(٥) انظر : ص ٢٨٢ – ٢٨٦ من القسم الثانى .

(ب) بقى من الأمور التى تتعلق بمصير المسلم فى الآخرة أمور ثلاثة : وهى مسألة الشفاعة لعصاة المؤمنين فى الآخرة ، ثم بيان حقيقة الإيمان نفسه وأنه التصديق والإذعان بما جاء به الرسول وليس مجرد اللفظ باللسان كما زعم البعض من المرجئة أو الكرامية ، ولا القيام بالعبادات وأداء الطاعات كلها كما زعم آخرون كالخوارج والمعتزلة ، والمسألة الأخيرة ، وهى مرتبطة بسابقتها ، هى مسألة التوبة التى يصلح بها المؤمن ما عساه يقع فيه من أخطاء ، بحيث لا تحول هذه الأخطاء دون اطراد حياته الدينية أو سعادته الأخروية . والمذهب الحق فى هذه المسائل الثلاث يختلف عن تساهل المرجئة وأمثالهم وتشدد المعتزلة وأضرابهم ، ويقوم على وجهات نظر معتدلة فيها روح إنسانية عطوف أكثر فهما للإنسان وضعفه ، وحرصا على مصيره ومستقبله من أن يضيع بهفوة أو غلطة مهما بلغت ، وأكثر تجاوبا مع قول الله سبحانه : ﴿ إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم ﴾[1] إنه قد اشتهر بين المفكرين دفاع المعتزلة عن الإنسان واعتدادهم به وبشخصيته ، ولكن النزعة العقلية بصرامتها وجفافها جعلتهم فى هذه المسائل المذكورة أبعد ما يكونون عن (الروح الإنسانى) كما نفهمه الآن ، ويبدو الأشاعرة والسلفيون أولى منهم بهذا الوصف فى هذا المقام[2] .

(جـ) وربما جاز لنا أن نعرض هنا لمسألة بقاء الجنة والنار وخلودهما بإبقاء الله لهما أو فنائهما، وتلك مسألة اضطربت فيها أقوال العلماء وزلت أقدام البعض منهم . فقد نقل عن جهم بن صفوان القول بفناء الجنة والنار ، وحكى ذلك الأشعرى فى المقالات ثم أتبعه بقوله: «وقال أهل الإسلام جميعا : ليس للجنة والنار آخر وإنهما لا تزالان باقيتين .. وليس لذلك آخر ، ولا لمقدوراته

---

(١) الآية ٥٣ من سورة الزمر .

(٢) انظر : ص٢٨٦ - ٢٩٦ من القسم الثانى .

غاية ونهاية؛[1] وهذا ما نجده فعلا لدى الماتريدية[2] ، والحنابلة[3] ، والظاهرية[4] ، والمعتزلة أيضا[5] . ولكن الشبهة التى يشير إليها الأشعرى قد عرضت أيضا فيما بعد للعلاف من المعتزلة فقال بسكون حركات أهل الجنة والنار[6] ، وينسب البعض إلى ابن تيمية الذهاب إلى فناء النار ، وأنها من المستثنى فى قوله سبحانه : ﴿ إلا ما شاء ربك ﴾[7] ؛[8] ، ولم أجد فيما قرأت من مؤلفاته ما يدل على ذلك ، وإن تردد فى مؤلفات تلميذه ابن القيم .

ومسألة فناء الخالدين أو أحدهما فكرة لها أصل قديم عند اليهود والصابئة[9]، وعند الزرادشتية أيضا[10] وقد قصر بعض الإسماعيلية الخلود على أهل الجنة[11] ، ونسبه ابن حزم إلى قوم من الروافض[12] . وقد سبق أن أشرت إلى فكرة بعض الفلاسفة عن مصير النفوس الساذجة ، وحتى فى الفكر الإسلامى الحديث نجد لهذه المسألة صدى فقد عرض الدكتور إقبال لمسألة الخلود فى الفكر الفلسفى الحديث وبين أنصارها وخصومها ، ثم عرض لموقف القرآن منها وتجوز فى التأويل ، فقال إن مسألة «أبدية النار» التى جاءت فى بعض الآيات لا تعنى إلا حقبة من الزمان ، (يشير إلى الآية ٢٣ من سورة النبأ)

(١) المقالات ٢٢٤/١ .

(٢) انظر : بحر الكلام ص ٦٦ .

(٣) انظر : اللمعة لابن قدامة ص ٢٤ .

(٤) انظر : الفصل ٨٣/٤ .

(٥) انظر : شرح الأصول الخمسة ص ٦٦٦ – ٦٨٧ .

(٦) انظر : الانتصار للخياط ١٨ – ٢٠ ونشأة الفكر ٥١٥/١ – ٥١٩ .

(٧) الآية ١٠٧ من سورة هود .

(٨) انظر : دفع شبه من شبه للحصنى ص ٥ ، ٥٨ – ٦٠ وانظر ايضا ايثار الحق على الخلق ص ٢٤٦ .

(٩) نشأة الفكر ٥٢٠/١ .

(١) انظر : تاريخ جهانكشاى – مقدمة الباحث ص ١٢٤ .

(١١) نفس المصدر والصفحة .

(١٢) الفصل ٨٣/٤ .

﴿ لابثين فيها أحقابا ﴾ وهى تجربة للتقويم وليست هاوية من عذاب مقيم ، وذلك لأنه يرى أن صراع النفس أو الذات الإنسانية لدعم وجودها والتغلب على عوامل انحلالها لا يتوقف بالموت ، بل يبدأ به مرحلة ذات طابع جديد(١).

ولكن ، أيا ما كان موقف هؤلاء ، فإن الفكر الإسلامى فى جملته يجرى فى الاتجاه العام للفكر الإسلامى ؛ وهو بقاء الجنة والنار وخلودهما ، لا عن استحقاق للبقاء ، ولكن بإبقاء الله عز وجل لهما ، دون أن يؤثر ذلك فى كونه هو الأول والآخر سبحانه وتعالى .

***

(١) انظر : تجديد التفكير الدينى فى الاسلام د/ محمد اقبال ص ١٢٨ - ١٤١ .

المسألة السادسة

الإمامة

تمهيد :

ليست هذه المسألة من مسائل أصول الدين بل هي من فروعه ، وإنما يتحدث عنها المتكلمون في علم خاص بهذه الأصول جريا على عادة المؤلفين في علم الكلام ، ورداً على من أدخلها خطأً في أصول الدين من الشيعة الإثناعشرية والإسماعيلية (١) ؛ فإنها لاتهم كل مكلف ، ولا يضره - في عقيدته - الجهل بها . ويتناولها الكثير منهم في إجمال نظرا لأن الخائض فيها - ولو تحرى الإنصاف والتحقيق - عرضة للوقوع في الخطأ والإساءة إلى السلف ، وإثارة الفتن والشحناء(٢) ، وربما اقتصر على بيان أصولها دون توسع أو إطناب(٣) ، إلا إذا أفردها بمؤلف خاص كما فعل الجويني والغزالي وابن تيمية وغيرهم .

والكلام عنها لدى أهل السنة ينقسم إلى قسمين : قسم نظرى عن حقيقتها وشروطها وأحكامها المختلفة .

وقسم تطبيقى حول إمامة الخلفاء الراشدين وبيان صحتها .

وسنحاول هنا بيان المعالم الرئيسية لتلك البحوث ، مع التنويه بما قد تتضمنه من اتجاهات خاصة .

---

(١) انظر : الأبكار ٢/٢٦٢ ب ، وغاية المرام ١٣٧ بص ٣٤٣ من القسم الثانى .

(٢) انظر : الإرشاد للجوينى ص ٤١٠ والاقتصاد للغزالى ص ١٣٤ وشرح النسفية للتفتازانى ص ٤٨٠ والعقائد العضدية للدوانى ص ٣٠٤ .

(٣) انظر : ٣٤٣ من القسم الثانى .

(١)

(أ) تعريف الإمامة وبيان غايتها :

يعرف الإمام الرازى الإمامة بأنها «رياسة فى الدين والدنيا عامة لشخص من الأشخاص»(١) ويعرفها آخرون بأنها «عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول - عليه السلام- فى إقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة(٢) .

وهذا التعريف يحدد فى الوقت نفسه مهمة الإمام ، وغاية الإمامة ، وهى تنحصر فى أمرين :

أ- إقامة الشريعة الاسلامية وحماية الدين والدفاع عنه .

ب- القيام بشئون المسلمين وتحقيق سعادتهم وأمنهم والدفاع عنهم .

واستدلال المتكلمين على وجوب الإمامة يؤكد هذين الغرضين ويشرحهما ، كما سيلى .

وقد نجد أثر هذا التعريف عند ابن خلدون فى المقدمة ، والسعد التفتازانى فى شرح النسفية(٣) ، ويشير بعض المتكلمين إلى أن الإسماعيلية قالوا بالوجوب لكون الإمام عندهم معرفا بالله ، وقالت الإمامية بوجوب إقامة الإمام لالكونه طريقا إلى معرفة الله ، بل لإقامة القوانين الشرعية وحفظها عن الزيادة والنقصان، وإذن فالشيعة الإمامية أيضا مع الأشاعرة وأهل السنة فى تحديد غاية الإمامة ، وإن اعتبروها هم من أصول الدين ، وقالوا بأن ذمة

(١) انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٦٠٤ .

(٢) انظر : شرح النسفية ص ٤٨٠ ٤٨٤، والمقدمة ١٩٠ ، ١٩١ وانظر أيضا النظريات السياسية الإسلامية ١١٧ - ١٢٣ ، ٢٧٦ - ٢٧٨.

(٣) انظر المقدمة ١٩٠، ١٩١ وشرح النسفية ٤٨٠ ، ٤٨٤ .

المكلف لا تخلو بدون معرفة الإمام وموالاته(١) . كما أن الزيدية يقولون بمثل ذلك أيضا(٢) ، ولكن هناك فرقا بين الزيدية وأهل السنة وبين الإمامية – رغم اتفاقهم على أن مهمة الإمام حفظ الشريعة – وهو أن الإمامية يرونه طريقا إلى معرفة أحكام الشريعة أما الآخرون فيقولون إنه ينفذها فقط ، أما مدارك الأحكام الشرعية فلا مدخل له فيها إلا بوصفه مجتهدا كغيره من المجتهدين(٣).

ب- وجوب الإمامة :

ويتعرض المتكلمون بعد ذلك لبيان وجوب الإمامة ، وطريق معرفة هذا الوجوب ، وعلى من تجب؟

فأما بالنسبة لوجوب الإمامة فهم يذكرون أن جمهور المسلمين متفقون على وجوبها إلا بعض المعتزلة والخوارج الذين قالوا إنها لا تجب لا شرعا ولا عقلا(٤) ، غير أن القائلين بنفي الوجوب «منهم من قال بنفي الوجوب مطلقا وإنما ذلك من الجائزات ، كالأزارقة والصفرية وغيرهم من الخوارج ، ومنهم من قال بأنه لا يجب مع الأمن وإنصاف الناس بعضهم من بعض لعدم الحاجة إليها ، وإنما يجب عند الخوف كأبي بكر الأصم ، ومنهم من عكس الحال كالفوطي وأتباعه»(٥) .

وقد حدد القاضي عبد الجبار رأي الأصم على هذا النحو واعتبره غير خارج على الإجماع المنعقد على وجوب الإمامة ، كما ذكر أن خلاف

---

(١) انظر : عقائد الإمامية ص٤٩ وما بعدها والمحصل للرازي ١٨١، ١٨٢، والأبكار للآمدي ٢/ ٢٦٣ .

(٢) انظر : شرح الأصول الخمسة ٧٥١ .

(٣) انظر : الأبكار ٢/ ٢٦٣أ .

(٤) انظر : ص ٣٤٤ من القسم الثاني .

(٥) الأبكار ٢/٢٦٣أ .

الخوارج لا يخدش الإجماع المنعقد على ذلك[1] .

وأما بالنسبة للمسألتين الأخريين ، فقد ذكر الآمدى أن «مذهب أهل الحق من الإسلاميين أن إقامة الإمام واتباعه فرض على المسلمين شرعا لا عقلا»[2] ، وكلمة أهل الحق هنا تشمل – مع الأشاعرة – أكثر المعتزلة[3] ، كما نص عليه الآمدى فى الأبكار[4] ، غير أن الجاحظ والكعبى وأبا الحسين البصرى – من شيوخ المعتزلة ذهبوا إلى وجوبها بالسمع والعقل معا[5] ، كما تشمل أكثر الزيدية أيضا[6] ، وإن كان الإسفراينى عصام الدين فى حاشيته على شرح النسفية يذكر أن أكثر المعتزلة على وجوبها بالعقل ، ولم أجده عند غيره[7] .

أما الإمامية والاسماعيلية من الشيعة فيرون أنها واجبة على الله تعالى لكونها لطفا بالخلق ، وطريقا إلى سعادتهم وهدايتهم كالنبوة[8] .

جـ – الاستدلال على وجوبها :

وإذا كانت واجبة بالشرع على المكلفين كما هو المذهب الحق فى نظر أكثر المتكلمين – إذ أنه لا وجوب قبل ورود الشرع، ولا إيجاب على الله سبحانه كما سبق[9] – فما الأدلة الشرعية على الوجوب؟ .

---

(١) انظر : المغنى ٢٠أ / ٤٨ وما بعدها وأصول الدين للبغدادى ص ٢٧١ .

(٢) غاية المرام ل ١٣٧ب – ٣٤٤ من القسم الثانى.

(٣) انظر : المغنى ٢٠أ / ١٧ – ٤٠ .

(٤) انظر : الأبكار ٢/٢٦٣أ .

(٥) انظر : المعالم للرازى ص٥٤ .

(٦) انظر : الأصول الخمسة ص ٧٥١ والمغنى ٢٠أ/ ٣٨ .

(٧) شرح النسفية ٤٨٢ .

(٨) راجع مامر فى الصفحة السابقة وانظر عقائد الإمامية وما بعدها والمغنى ٢٠أ/ ٤١ وما بعدها.

(٩) انظر : شرح الأصول الخمسة ص ٧٥١ والمغنى ٢٠أ/ ٣٨ انظر ص ٣٤٤ من القسم الثانى.

الجواب أن عمدة المتكلمين والفقهاء في هذا الحكم هو الإجماع ، كما يقول الآمدى :«الدليل القاطع على وجوب قيام الإمام واتباعه شرعا ما ثبت بالتواتر من إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة رسول الله – صلى الله عليه وسلم – على امتناع خلو الوقت عن خليفة وإمام»(١) . ويذكر موقف أبي بكر يوم السقيفة وإجماع الصحابة يومها على ضرورة إقامة إمام «وإن اختلفوا في التعيين»(٢) وأنه جرى العمل عليه «ثم كذلك العصر الثاني والثالث وهلم جرا إلى زماننا هذا ، لم يزل الناس ينسجون على منوال الصدر الأول ويتبعون آثارهم»(٣) .

وعلى الرغم من أن الآمدى يرى صحة الإجماع وانعقاده ولو بدون مستند(٤) فإنه يؤكد وجوب الإمامة شرعا بالتنبيه على أن الصحابة في إجماعهم هذا كانوا يستندون إلى الضرورة الشرعية والواقعية التي عبر عنها علماء الأصول فيما بعد بقولهم : مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، إذ يقول : فإنا نعلم أن مقصود الشارع من أوامره ونواهيه ، في جميع موارده ومصادره من شرع الحدود والمقاصات ، وشرع ما شرع من المعاملات والمناكحات وأحكام الجهاد .. إنما هو لإصلاح الخلق معاشا ومعادا ، وذلك كله لا يتم إلا بإمام مطاع من قبل الشرع ، بحيث يفوضون أزمتهم في جميع أمورهم إليه»(٥) . ويستشهد على ذلك بأحوال الفتن والحروب الأهلية التي تنجم عن اختفاء سلطة الدولة، حيث الكل مشغول بحفظ نفسه تحت قائم سيفه ، وذلك مما يفضي إلى رفع الدين وهلاك الناس أجمعين ، ومنه قيل : الدين أس والسلطان حارس ، فالدين والسلطان توأمان(٦) ، ولهذا نرى العربان

(١) انظر : ص ٣٤٤ من القسم الثاني .
(٢) انظر : ص ٣٤٥ من القسم الثاني والأبكار ٢/٢٦٣ب .
(٣) انظر : ص ٣٤٦ قسم ثان .
(٤) انظر : الأحكام في أصول الأحكام ١/٣٧٥ .
(٥) ص ٣٤٦ من القسم الثاني .
(٦) ٣٤٧ من القسم الثاني .

والخارجين عن حكم السلطان كالذئاب الشاردة .. لا يبقى بعضهم على بعض، ولا يحافظون على سنة ولافرض ، ولم تكن دواعيهم إلى صلاح أمورهم وتشوفهم إلى العمل بموجب دينهم بمغن عن السلطان ، إذ السيف والسنان قد يفعل مالا يفعله البرهان[1] وكلامه هذا يذكرنا بكلام الإمام الغزالى فى العديد من كتبه .

فإن نصب الإمام من أهم مصالح المسلمين ، وأعظم عماد للدين ، فيكون واجبا شرعيا ، اللهم إلا أن يعنى بكونه عقليا أن فى فعله فائدة وفى تركه مضرة ، فذلك مالا سبيل إلى إنكاره[2] .

ويدخل بعض المتكلمين هنا فى مناقشات مستفيضة حول انعقاد الإجماع فى هذه المسألة ومدى حجيته والدليل على ذلك، نظرا لأن الشيعة وغيرهم قد عارضوا فى ذلك[3] . وينبغى أن أذكر هنا أن القاضى عبد الجبار المعتزلى قد شرح هذين الدليلين النقلى والعقلى على وجوب الإمامة فى المغنى[4] ، وبين أن عليهما اعتماد شيخيه الجبائيين ، ورد على الاعتراضات الواردة عليهما ، على النحو الذى نجده لدى الآمدى فى كتابيه الأبكار وغاية المرام[5] . ويتمسك ابن خلدون – فى المقدمة – بالإجماع خاصة[6] .

---

(١) ص٣٥٤ من القسم الثانى .

(٢) ص٣٤٧ من القسم الثانى وانظر الفكرة فى الأبكار ٢/٢٦٥ والاقتصاد للغزالى ١٣٤ .

(٣) انظر : ص ٣٤٧ – ٣٥٥ من القسم الثانى .

(٤) المغنى ٢٠/أ ٤١–٩٨ .

(٥) انظر : الأبكار ٢/٢٨٤أ – ٢٩٣ب وغاية المرام ل ١٣٩أ – ١٤١ب – ص ٣٤٧–٣٥٥ قسم ثان .

(٦) انظر : المقدمة ص ١٩٢، ١٩٣ .

د- طريقة تولية الإمام وخلعه :

طرق اختيار الإمام - كما يحددها الآمدى فى الأبكار - ثلاثة : الاختيار أو الشورى ، والنص أو التعيين من الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم ، ثم الخروج والدعوة ممن هو أهل للإمامة . ويحدد الآمدى أصحاب كل طريق من هذه الطرق فى قوله : «اتفق المسلمون على أن ذلك لا يخرج عن التنصيص، والاختيار ، والدعوة إلى الله تعالى ممن هو أهل للإمامة . مع اتفاقهم على أنه لو وجد التنصيص من الرسول - عليه السلام - على شخص، أو من الإمام ، ثبت كون المنصوص عليه إماما . ثم اختلفوا بعد ذلك فذهب الإمامية وأكثر طوائف الشيعة إلى أنه لا طريق غير التنصيص من الرسول والإمام ، وذهبت الأشاعرة والمعتزلة وجميع أهل السنة والجماعة ، والسليمانية والبترية من الزيدية ، إلى أن الاختيار أيضا طريق فى إثبات كون الإمام إماما . وذهبت الجارودية من الزيدية إلى أن الإمامة فى ولد الحسن والحسين شورى ، فمن خرج منهم داعيا إلى الله تعالى ، وكان عالما فاضلا فهو إمام[1] .

وينبغى أن نذكر هنا أن موافقة الآمدى - وأهل السنة - على ثبوت الإمامة بالنص ، كما قد يفهم من عبارته هذه ، مجرد افتراض محض ؛ إذ لا يعقل من مسلم أن يخرج على أمر النبى(ص) لو ثبت ، ولكن هذا النص لم يتحقق فى الواقع ، بدليل قوله بعد ذلك : «والمعتمد لأصحابنا أنهم قالوا : قد ثبت أن نصب الإمام بعد النبى - صلى الله عليه وسلم - واجب شرعا ، وقد أجمعت الأمة على أن طريق إثبات كونه إماما لا يخرج عن النص والاختيار والدعوة ، والقول بالتنصيص والدعوة ممتنع ، فتعين القول بالاختيار»[1] . ثم يستدل

---

(١) الأبكار ٢/٢٦٦أ ، ب وقارن حكاية الآمدى للمذاهب هنا بما فى المغنى ٢٠أ/ ص٩٩ وما بعدها ومقالات الإسلاميين ٨٩/١، ١٢٧ - ١٣٧ وفلسفة المعتزلة ١٤٨/٢ وما بعدها وعقائد الإمامية ص٤٩ وما بعدها مقدمة ابن خلدون ١٩٦ - ٢٠٢.

(٢) الأبكار ٢/٢٦٦ب .

على صحة هذا الطريق وينتهى من مناقشة أدلة الشيعة[١] على التنصيص إلى قوله : «وإذ ثبت ان مستند التعيين ليس إلا الاختيار ، فذلك مما لا يفتقر إلى إجماع أهل الحل والعقد .. بل الواحد من أهل الحل والعقد – والاثنان – كاف فى الانعقاد ، ووجوب الطاعة والانقياد»[٢] ثم يستشهد لذلك بطريقة تولية أبى بكر وعثمان بن عفان عن طريق فرد أو عدة أفراد ، ويقول إنه قد جرى العمل على ذلك فى كل العصور[٣] . وهو هنا يشير إلى أنه من الممكن أن يمثل الأمة كلها عدة أفراد فيختاروا الإمام وينصبوه ، ويمكن اعتبارهم فى هذا ممثلين لرأى الأمة ما دامت راضية عمن يختارون ومستعدة لإقرار هذا الاختيار فى البيعة العامة . وإلا فلا يعقل أن يقوم شخص – أو عدة أشخاص من أهل الحل والعقد – فيبايع آخر عند موت الإمام ، فيصير بذلك إماما دون موافقة الآخرين ، ومع إنكار الأمة لهذا الاختيار . ويدل لذلك حكاية الآمدى قول الباقلانى : «ويجب أن يكون ذلك بمحضر من الشهود وبينة عادلة ؛ كفا للخصام ووقوع الخلاف بين الأنام ، وادعاء مدع عقد الإمامة سرا ، متقدما على عقد من كان له جهرا عيانا»[٤] ، ويوافقه على هذه لفكرة بقوله : وهو لامحاله واقع فى محل الاجتهاد[٥] . إنها فكرة التمثيل التى زادها الغزالى إيضاحا بقوله عن بيعة عمر لأبى بكر يوم السقيفة : «ولو لم يبايعه غير عمر وبقى كافة الخلق له مخالفين ، أو انقسموا انقساما متكافئا لا يتميز فيه غالب عن مغلوب ، لما انعقدت له الإمامة»[٦] ونجد له مثل هذا فى الاقتصاد[٧] .

---

(١) انظر : الأبكار ٢/٢٦٦ ب– ٢٨٣ وغاية المرام ١٤١ ب– ١٤٤ أ ، ص ٣٥٥ – ٣٦١ قسم ثان .

(٢) غاية المرام ل ١٤٣ أ– ص ٣٦١ ، ٣٦٢ قسم ثان .

(٣) انظر : ص ٣٦١ ، ٣٦٢ قسم ثان والأبكار ٢/٢٨٣أ، ب .

(٤) غاية المرام ل ١٤٣ ب ، ١٤٤ أ– ص ٣٦٢ من القسم الثانى وانظر التمهيد ١٧٩ .

(٥) انظر : ص ٣٦٢ من القسم الثانى والأبكار ٢/٢٨٣أ .

(٦) فضائح الباطنية الدار القومية ١٩٦٤ ص ١٧٦ ، ١٧٧ .

(٧) انظر : الاقتصاد ص ١٣٦ ، ١٣٧.

وهذا يشرح لنا أمر الوصية بالخلافة أو ولاية العهد ، كالتى كانت من أبى بكر لعمر – رضى الله عنهما – والتى فهم منها بعض الباحثين(١) اعتراف الأشاعرة بالنص كطريق لإقامة الإمام ، واستدل على هذا بالنص الذى نقلته عن الآمدى أول هذه الفقرة ، مع أنه لا يعدو فى نظرهم صورة من صور الاختيار ، مادام هذا الترشيح من الإمام السابق محل رضا الأمة كما يقول الامام الغزالى : «ففى بيعته وتفويضه كفاية عن تفويض غيره ؛ لأن المقصود أنه يجمع شتات الآراء لشخص مطاع ، وقد صار الإمام بمبايعة هذا المطاع مطاعا»(٢) أما إذا لم تقبل الأمة هذا الترشيح أو هذه التوصية فلا يصير المعهود إليه بمجرد ذلك إماما ، بل يرد الأمر إلى الأمة ممثلة فى أولى الحل والعقد كما يقول ابن تيمية فى(منهاج السنة) عن أول واقعة من هذا القبيل : «ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبى بكر ولم يبايعوه لم يصر إماما»(٣) .

حقا إن فكرة التمثيل لم تتبلور أو تنضج فى التفكير الفقهى للمسلمين ، ولعلها لا تزال بحاجة إلى جهود معاصرة ، ولكن أساسها واضح فى تفكير القوم كما يبدو من هذه النصوص ، وقد وضعها الآمدى بكلمته الموجزة : «وهو لا محالة واقع فى محل الاجتهاد» على عاتق المجتهدين المسلمين .

إن الإمامة فى نظر أهل السنة عقد بين الأمة – أو ممثليها – ومن يقع عليه الاختيار ، كما يصرح الآمدى فى غاية المرام(٤) ، ولا أدل على كونها عقدا بين الأمة وحاكمها من ثبوت حقها فى خلعه –حتى لو اشترط هو غير ذلك– إذا ما أساء السيرة أو فقد شيئا من شروط الإمامة ، يقول الآمدى : «ولهم أن

---

(١)انظر : فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٦٠٢ .

(٢) لاقتصاد ص ١٣٦ ، ١٣٧ .

(٣) منهاج السنة ، بولاق ١٤٢/١ وانظر فى هذا النظريات السياسية الإسلامية ص١٩٤–١٩٧.

(٤) انظر : ص ٣٦٢ من القسم الثانى .

يخلعوه وإن شرط غير ذلك ، إذا وجد منه ما يوجب الاختلال فى أمور الدين وأحوال المسلمين وما لأجله يقام الإمام»[١] .

هذا هو الحكم الشرعى ، وإن كان المتكلمون -جريا على عادة أهل السنة- لا ينسون حالة الضرورة وهى تغلب بعض الفاقدين لشروط الإمامة على هذا المنصب الخطير ، فيوصون بتقدير «المفسدة» ، اللازمة من إقامته ومن عدم إقامته ويدفع أعلاهما بارتكاب أدناهما «وهذا تفكير واقعى كثيرا ما تدعو إليه تقلبات الأمم وتطوراتها ، على ألا يعد الاستثناء حالة دائمة ، وإنما هو كما يصفه بعضهم كما فى أكل الميتة بالنسبة إلى حالة الاضطرار»[٢] .

وإذا كانوا يقولون بطاعة المتغلب فهم يقيدونها بما لا معصية فيه لله ، إذ لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق ويوجبون فى الوقت نفسه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، بل رد الأمر إلى نصابه متى تيسر ذلك بدون فتنة ، يقول الغزالى : «ونقطع أنه يجب خلعه إن قدر على أن يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط من غير إثارة فتنة وتهييج قتال»[٣] ، فقد نهى النبى -صلى الله عليه وسلم- عن معاونة الظلمة فى ظلمهم ، ولكنه أوصى بتحمل المظالم الفردية ونهى عن إثارة الفتنة العامة «إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله برهان»[٤] وأوجب القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى كل حال « ... وعلى أن نقول بالحق أينما كنا لا نخاف فى الله لومة لائم»[٥] .

هذا ، ويتعرض المتكلمون فى هذا المقام لواجب الأمر بالمعروف والنهى عن

---

(١) انظر : ص ٣٦٦ من القسم الثانى .

(٢) ص٣٦٦ من القسم الثانى وانظر فضائح الباطنية ١٩٢- ١٩٤ وشرح الطحاوية ٣١٤ - ٣١٧ ومقدمة ابن خلدون ١٩٣ - ١٩٤ ومقالات الإسلاميين ١٣٨/٢.

(٣) الاقتصاد ص ١٣٧ .

(٤) متفق عليه من رواية عبادة بن الصامت - انظر : رياض الصالحين ، للنووى ص٥٠ .

(٥) جزء من الحديث السابق .

المنكر وأنه واجب على كل مكلف متى توفرت شروطه ، وأنه لا يتوقف على إذن الإمام العدل واستتابته كإقامة الحدود مثلا ، وأنه واجب بالشرع لا بالعقل كما زعم الجبائى[1] ، وأنه واجب على كل مكلف عالم بما يأمر به أو ينهى عنه ، سواء كان عدلا أو فاسقا ، وإن كان من الأفضل أن يقوم به العدل ليحسن أثره ، وأنه يجب ألا ينهى عن محرم ، ولا يأمر إلا بواجب مقطوع به، أما المسائل الاجتهادية فلا يتعرض لها بالأمر أو الإنكار، وأنه فرض عين إذا لم يقم به غيره ، وفرض كفاية فى غير هذه الحال ، وأنه يجب أن يتم بلا بحث أو تعرض لحرمات الآخرين . وأخيرا أن يغلب على ظنه حصول ما يأمر به وارتفاع ما ينهى عنه وإلا فلا يجب عليه ذلك ، ولكنه يستحب على كل حال إظهارا لشعائر الإسلام[2] .

إن فريضة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر رسالة حيوية دائمة لحماية المجتمع من الشرور والانحرافات ، يقوم بها كل أفراده بحسب ظروفهم وطاقاتهم ، وقد كان لها شأن عظيم فى مذهب المعتزلة حتى اعتبروها أحد الاصول الخمسة التى لا يعتبر المرء معتزليا إلا بها ، وإن كانت الأحكام التفصيلية لهذه المسألة لا تكاد تختلف عند المعتزلة عنها لدى أهل السنة[3] . ولعل ارتفاع المعتزلة بها إلى مستوى الأصول هو السبب فى عناية سائر المتكلمين بها فى كتبهم الكلامية ، وإلا فهى أيضا من مسائل الفروع العملية كالإمامة . وهذا الشبه نفسه وعلاقة الأمرين بالحياة السياسية للأمة هو سبب آخر لتناول المسألة فى علم الكلام .

---

(١) انظر : الأبكار ٢/٣١٠ب .

(٢) انظر : الأبكار ٣١١/١أ ، ب .

(٣) انظر : شرح الأصول الخمسة ص١٤٢ – ١٤٨ .

هـ- شروط الإمام :

يورد المتكلمون فى هذا المقام الشروط المتفق على وجوب توافرها فى الإمام وهى ترجع إلى العلم بالشريعة ، والكفاءة فى الإدارة ، ثم شروط الأهلية الشرعية للتصرف فى شئون الغير ، من إسلام وبلوغ وعدالة وحرية ، بالإضافة إلى اضطلاعه بتصريف شئون المسلمين فعلا ونفوذ أمره فيهم[١] وفى هذا لا يختلف الأشاعرة عن غيرهم من أهل السنة بعامة[٢] وقد يشترط البعض أن يكون مجتهدا فى الأحكام الشرعية بحيث يستقل بالفتوى فى النوازل ، وإثبات أحكام الوقائع نصا واستنباطا ، لأن من أكثر مقاصد الإمامة فصل الخصومات ورفع المخاصمات ، ولن يتم ذلك دون هذا الشرط، ولا يكفى أن يقال باكتفائه بمراجعة الغير فى ذلك[٣] ولكن هناك رأى آخر أكثر اعتدالا وتوافقا مع الظروف المختلفة، يحكية ابن خلدون فى المقدمة وهو[٤] «أن يكون من العلم بمنزلة قاض من قضاة المسلمين[٥] ، وهو الرأى الذى مال إليه الغزالى فى الاقتصاد[٦] .

أما الشروط المختلف فيها فأهمها شرط القرشية ، ويقول عنه الآمدى : إنه قد ذهب جميع أهل السنة والجماعة إلى أنه لابد أن يكون الإمام قرشيا ، ومعهم بعض المعتزلة وجميع الشيعة ، وخالف فيه بعض الخوارج[٧] ، والمعتزلة . ثم يشير إلى اتفاق الصحابة عليه حين ذكرهم أبو بكر بحديث «الأئمة من

(١) انظر : الأبكار ٢/٢٨٣ ب ، ٢٨٤ أ وغاية المرام ١٤٣ب ، ١٤٤ أ - ص٣٦٣ ، ٣٦٤ قسم ثان .

(٢) انظر : المراجع لهذه النقطة بهامش ص ٣٦٣ من القسم الثانى .

(٣) الأبكار ٢/٢٨٣ب .

(٤) المقدمة ص١٩٣ .

(٥) انظر : ص ٣٦٣ من القسم الثانى .

(٦) انظر : الاقتصاد ص١٣٦ .

(٧) انظر : الأبكار ٢/٢٨٤ ومقالات الإسلاميين ٢/١٣٤ ، ١٣٥ .

قريش» ويقول – فى كتاب الأبكار – : «ولولا انعقاد الإجماع على ذلك لكان الشرط فى محل الاجتهاد»(١) ولقد تخلص الآمدى من هذا التحرج فى «غاية المرام» فقطع بكونه فى محل الاجتهاد : «ولعمرى إن مثل هذا الشرط واقع فى محل الاجتهاد»(٢) ولعله نظر إلى ظروف العصر ، وصعوبة تحقيق القرشية ، أو أن المقصود بها هو الشوكة والاستتباع للناس أو «العصبية» كما عبر ابن خلدون فيما بعد(٣) ، وعلى كل فإن الآمدى فى رأيه الأخير مسبوق بالقاضى الباقلانى كما يحكى عنه ابن خلدون : «ومن القائلين بنفى اشتراط القرشية أبو بكر الباقلانى لما أدرك ما عليه عصبية قريش من التلاشى والاضمحلال واستبداد ملوك العجم ، فأسقط شرط القرشية ، وإن كان موافقا لرأى الخوارج ، وبقى الجمهور على القول باشتراطها»(٤) . وممن سبقوا أيضا إلى عدم اشتراط القرشية إمام الحرمين ، إذ أبدى تشككه فيه حين قال : «وللاحتمال فيه عندى مجال»(٥) . ومع أن الرازى جرى على اشتراط القرشية فإنه فى بعض المواضع ينقد الحديث: «الأئمة من قريش» من حيث سنده قائلا: إنه آحادى وأن الألف واللام فيه قد لا تكون للاستغراق(٦) .

وهكذا نجد بين المتكلمين هذه الطائفة من المفكرين المسلمين القائلين بإسقاط هذا الشرط أو وضعه موضع الاجتهاد ، وهى عبارة دقيقة تنفى المسلمين من التزام هذا الشرط بصفة دائمة، وتخضع العمل به للملابسات والظروف المتغيرة.

---

(١) الابكار ٢/٢٨٤أ .

(٢) غاية المرام ١٤٤ب – ص٣٦٤ قسم ثان .

(٣) انظر : المقدمة ص١٩٤ – ١٩٦ .

(٤) المقدمة ص١٩٤، ١٩٥ ويبدو أن ابن خلدون يعتمد على مؤلفات للباقلانى ليست بأيدينا الآن ، فإنه فى التمهيد يشترط القرشية صراحة – انظر : التمهيد ص١٨١ ، ١٨٢.

(٥) الإرشاد ص٤٢٧ .

(٦) فخر الدين الرازى وآراؤه ص٢٠٧، ٢٠٨.

أما أقوال الشيعة حول عصمة الإمام وعلمه بالغيب وكونه أفضل المسلمين ، محيطا بجميع أحكام الشريعة ، إلى غير ذلك من الصفات التى اشترطوها فى الأئمة أو أسبغوها عليهم ، فهى فى نظر متكلمى أهل السنة «مما لم يدل عليه نقل ولا عقل» ويستدلون بالوقائع التاريخية التى تدل على أن الائمة – وعلى رأسهم على بن أبى طالب نفسه – عرضة للخطأ ومجانبة الصواب أحيانا ، ولا لوم عليهم فى ذلك فهم مجتهدون مستحقون للأجر على كل حال، ولكنهم ليسوا معصومين ولا عالمين بالغيوب كما زعموا[1] .

أما الجانب الثانى من بحوث الإمامة فهى تهدف – كما قلنا – إلى بيان صحة إمامة الراشدين الأربعة ، ورد ما وجه إليهم من اتهامات ، فى استحقاقهم لها أو قيامهم بواجباتها ، وقد تتجاوز ذلك إلى بيان فضائل كل منهم على النحو الذى نجده عند غيره من الأشاعرة وغيرهم من مفكرى أهل السنة ، غير أن هناك أفكارا جديرة بالتنويه بصفة خاصة .. منها :

(أ) تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبى – صلى الله عليه وسلم – واجتماع كلمتهم، ورد ما نسب إلى بعضهم كالإمام على كرم الله وجهه من امتناع عن بيعة أبى بكر الصديق لأسباب زعموها[2] ورفضها محققو المؤرخين والعلماء[3] .

(ب) التشجيع على تجنب الخوض فى الفتنة وما شجر بين الصحابة من أحداث مع التمسك بحسن الظن بهم لمكانتهم المشهود بها ، ولأن السكوت عما لا يلزم خير من الخوض فيما لا يعنى، والتمسك بما نسب إلى بعض

---

(١) انظر : ص ٣٦٤ – ٣٦٦ من القسم الثانى والأبكار ٢/٢٨٤أ – ٢٩٥ب وعقائد الإمامية ٤٩ وما بعدها .

(٢) ص٣٦٧، ٣٦٨ قسم ثان والأبكار ٢/٩٥ب – ٣٠٠ب.

(٣) انظر : العواصم من القواصم لابن العربى ص٣٧، ٣٨ والفصل لابن حزم ٤/٩٦– ٩٨ وتاريخ الطبرى ٣/٢٠٠ وما بعدها .

السلف : «تلك دماء طهر الله منها سيوفنا فلنطهر منها ألسنتنا»[1] .

(جـ) الحرص على الدفاع عن الإمام على كرم الله وجهه ورد ما نسبه إليه المتعصبون من تهم ، بل قد نجد لدى متكلمى أهل السنة إجلالا وتمجيدا فائقا له إذ يقول «ولا يخفى أن عليا كان مستجمعا للخلال الشريفة والمناقب المنيفة التى ببعضها تستحق الإمامة ، وأنه اجتمع فيه من فضائل الصفات وأنواع الكمالات ما تفرق فى غيره من الصحابة ، فهو أعلمها وأعبدها وأزهرها وأفصحها وأسبقها إيمانا ، وأكثرها مجاهدة بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم[2] .

(د) وقد نجدهم يتعرضون للتفضيل بين الصحابة وينصون على أن مذهب أهل السنة تفضيل أبى بكر على عمر ، وعمر على عثمان وعثمان على علىّ وعلى على باقى العشرة المبشرين بالجنة ثم العشرة على باقى الصحابة[3] . ويردون على من زعم من الروافض وغيرهم تقدم علىّ على سائر الصحابة ، غير أن الجدير بالتنبيه أنهم يصرحون أن : «مستند ذلك ليس إلا الظن»[4] وأن الجهل بها ، بل الخطأ فيها ، لا يضر المرء فى عقيدته كما قال ابن تيمية «إنها ليست من الأصول التى يضلَّل المخالفُ فيها عند جمهور أهل السنة[5] .

وبهذا يتم الفصل الثالث والأخير من هذه اللمحات ، والحمد لله رب العالمين .

(١) انظر : الأبكار ٢/٣١٠ب .
(٢) السابق ٢/٣١٠ب .
(٣) السابق ٢/٣١١أ .
(٤) انظر ص ٣٧١ من القسم الثانى .
(٥) الواسطية ص ٢٦.

الفهرس

رقم الإيداع بدار الكتب
١٩٩٣/١٧١٨
I.S.B.N. 977-00-4555-1
مطبعة العمرانية للاوفست
الجيزة ت .٥٣٧٥٥

١٧٣